TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD / JOHANNES SMEMO

21. BIND

KOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

OSLO 1950
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

v.21-22
1950-51

88413

Copyright by
Tidsskrift for Teologi og Kirke
Oslo 1950

Printed in Norway
A.s Indremisjonstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

Side

Chr. Ihlen: Noen tankelinjer i forsoningslæren 1
Carl Fr. Wisløff: To liturgiske spørsmål i lys av vår liturgihistoriske tradisjonssammenheng 18
C. Tidemand Strand: Hebreerbrevets anvendelse av det Gamle Testamente 33
Biskop Karl Marthinussens vita 42
Olaf Moe: Nytestamentlig litteratur 46
Olav Valen-Sendstad: Åpenbaring og troserkjennelse. Kritiske merknader til to teologiske avhandlinger av Tord Godal 57
Georg Osnes: Nytt lys over formelen «i Kristus» 87
H. Blom Svendsen: Gustav Jensen og salmebokrevisjonen i 1890-årene 100
Olaf Moe: Det nye funn av bibelhåndskrifter 103
Litteratur. Misjonsselskapets jubileumshistorie. Ved L. J. Danbolt .. 106
Olaf Moe: Liturgiske ansatser i N. T. 113
Bjarne Hareide: Arvesynd og oppseding i Luthers teologi 123
Per Lønning: Noen prinsipielle synspunkter omkring apologetikken 135
Litteratur. Ved O. M. og K. E. Jordt Jørgensen 147
Chr. Ihlen: Esjatologien i nutiden 153
Carl Fr. Wisløff: Kristi kamp og seier som motiv i forkynnelsen .. 169
László Terray: Kirkebegrepet hos Zwingli omkring 1525 185

NOEN TANKELINJER I FORSONINGSLÆREN

Av Chr. Ihlen.

Det er kanskje dem som vil si: Hvorfor skal vi i det hele tatt ha noen *tankelinjer* og en dogmatisk *lære* når det er tale om forsoningen i Jesus Kristus? Taler ikke Getsemane og Golgata, den åpne grav og Frelserens oppstandelse og den oppstandnes herliggjørelse hos Gud og Åndens utgytelse over de troende sitt sterke språk som kjensgjerninger uten noen teori? Er det ikke her tale om *mysterier* hvor tanken så allikevel kommer til kort? Talte ikke Kierkegaard en gang et beskt ord om det parodiske i dette at Frelseren døde sin smertefulle død på korset og så kommer en professor og setter seg ned og vil være professor i dette at han døde og oppsto osv.?

Det kan være nyttig at slike betraktninger fremholdes. Det bør gjøre oss varsomme med altfor selvsikkert å fare med teologiske kjepphester innover et område som dette, eller være altfor snare til å dømme teorier hos andre, og særlig må det gjøre oss varsomme med i en teori å lage konsekvenser ut over Skriftens og den kristelige erfarings praktisk-personlig trukne grenser. Men allikevel — det er jo også klart at et mysterium som er absolutt *taust*, hvorom intet kan sies, det har heller intet å si oss. Kjensgjerninger kan ikke tale uten at de får noen *tolkning* av hva de innebærer og betyr for oss, for vårt gudsforhold og vår Kristusforståelse. Straks vi bruker en betegnelse som guddommelig åpenbaring, soning eller fyllestgjørelse for synd eller taler om en kamp og seier som grunnlag for forsoningen, så ligger deri et visst tankeinnhold, og teologien må søke å klargjøre slike uttrykk etter deres mening ut fra Skriften og troen — og som fruktbare ledetanker for livet.

Nå er det klart når vi taler om forsoningen at det neppe er noe punkt av den kristne tro, hvor kirke, praktisk forkynnelse og from-

hetsliv på den ene side og teologien som eksegese, nytestamentlig teologi og systematisk teologi ligger så sentralt og intimt like inn til hverandre og vil kunne ha så meget å forhandle med hverandre om som når det gjelder forsoningen i Jesus Kristus. Jeg kan ikke her ta det opp alt sammen, men vil holde meg til forholdet til Skriften og det derpå grunnede personlige trosliv og tenkning som det avgjørende. Nå er det riktignok dem som også når det er tale om Skriften spesielt også N. T. vil hevde at tankene om forsoningen er så mangfoldige, individuelle og varierende at noe almengyldig ikke lar seg si. Nå vel — variasjonene er der nok. Det kan være et memento om at vi må være forsiktige med å presse et bestemt synspunkt altfor sterkt uten å ta hensyn også til andre synspunkter som også måtte komme fram enten hos den samme eller hos andre forfattere innenfor det bibelske vitnesbyrd. Men disse variasjonene utelukker dog kanskje ikke at det er visse store markante synspunkter i Skriften som utvungent melder seg som de ledende, men som er såpass rommelige at også variasjonene kan finne sin plass innenfor rammen og også få en positiv og en kritisk betydning for en riktig forståelse av hovedtankene. Det må stå sin prøve. Én ting må vi også huske, nemlig at N. T. ikke gir sin forståelse av forsoningen blott og bart som en lære som ligger så å si på den samme tidløse flate, men som et *historisk forløp* med sitt forberedende og sitt fullendende stadium — og det hele kan ofte synes å ta seg forskjellig ut enten man ser saken fra det ene eller det annet stade. At det er en sådan bevegelse i tingen kommer på sett og vis fram i den overleverte lære om Jesu frelsergjerning som et *munus triplex* som profet, yppersteprest og konge. Men det kan være et spørsmål om ikke i den overleverte teologi med dette trefoldige skjema saken lett blir behandlet for uorganisk oppstykkende uten tilstrekkelig å sørge for den indre teleologiske enhet i hele Jesu Kristi gjerning. Jeg har intet imot å beholde det skjønne bibelske skjema — har også gjort det i min dogmatikk —, men man leter dog etter et uttrykk for enheten i det hele — og jeg finner det da naturlig — med en variasjon av Schleiermachers formulering — å si det så, at alt i kristendommen står i forhold til den ved Jesus av Nasaret fullbrakte forsoning. Forsoning måtte da foreløpig i dens alminnelighet forståes som opprettelse av et nytt nådens barneforhold til Gud for den til Gud skapte, men i synd falne menneskehet, opprettelse av et slikt barneforhold som en mulighet for verden og en virkelighet i de troende eller om man vil: I de troendes samfunn — menigheten, kirken.

Ser man på stillingen innenfor den systematiske teologi så mener

eg at saken ligger slik an at den tradisjonelle forståelse av for-
soningen slik som den har behersket vår kirkelige forkynnelse,
vårt fromhetsliv, og — jeg kan vel også si stort sett — vår teologi
renger en granskende prøve som mest mulig går ned til røttene
— de tankemessige og de bibelske. Dette gjelder mener jeg hva
enten man er en venn av det som må ansees som grunntanken i
det gamle syn eller man søker andre utgangspunkter. Man må søke
å skaffe klarhet.

Selv om man er dypt forvisset om at det er en blivende og uopp-
givelig sannhet i dette som man med betoning kaller den *objektive*
forsoningslære og hvis avgjørende moment er tanken om en soning
eller fyllestgjørelse overfor den hellige og rettferdige Gud av men-
neskets synd og skyld, så er dette grunnsyn i den tradisjonelle
dogmatikk gjennomført med så mange enkeltbestemmelser av tvil-
som verdi, et nett av læreformuleringer med et så sterkt juridisk
preg at man kan komme i megen tvil om hvorvidt de er nødvendige
for grunnsynet og om deres bibelske og kristelige berettigelse. Den
nyere positiv-kirkelige teologi har da også stadig forsøkt seg med
omdannelser hvorved slagordet gjerne har vært at det gamle dog-
mes altfor juridiske synspunkter måtte omlegges i mer personlig
og etisk retning. Man har på denne måten fått fram sikkert i og
for seg gode og fruktbare bibelske tanker — men det er mest blitt
et mosaikk av gode enkeltmomenter uten at selve *grunnsynet* i den
overleverte lære er blitt klargjort eller noe nytt satt i stedet. Man
fikk den ritschlske teologi som nettopp opponerte mot ortodoksiens
grunnsyn, dens logisk brutte linjer, dualismen mellom kjærlighet
og rettferdighet, mellom lov og evangelium osv. Selv brakte den
visstnok mange gode reformatoriske tanker og tolket dem på en
solid måte, dog for ensidig etisk rettet. Etisk verdensbeherskelse
var dens store ord, og den var for lite klar over de dype religiøse
motsetninger som forsoningen skal bygge bro over. Så rygget man
voldsomt tilbake til det ortodokse, som f. eks. *E. Brunner* gjorde
det i sitt i mange henseender overmåte skarpe og fortjenstfulle opp-
gjør med liberalt syn i sin også hos oss meget leste bok: *Der Mittler*.
Men noen nærmere kritisk prøvelse av forsoningslærens utgangs-
punkter eller forsøk på noen nydannelse fikk man ikke her.

Under denne situasjon er man så blitt stillet over for et syn i
forsoningsspørsmålet som man sikkert vil få høre mer om. Man
hevder her at man for å få forsoningstenkningen inn på et frukt-
bart spor heller måtte forsøke å tolke forsoningen ut fra den gamle
kirkes forsoningstenkning hvor man forsto denne som Guds og
Gudssønnens kamp med og seier over ondemaktene og djevelen.

Det var særlig den svenske professor, nå biskop *G. Aulén,* som var vel kjent og ansett som dogmatiker, som tok opp dette syn i sin *Den kristna försoningstanken* av 1930. Han brøt her vesentlig staven over hele den vesterlandske tenkning på dette felt. Han oppfattet denne som en avsporing i moralistisk og juridisk retning hvorfra man måtte søke tilbake til det østerlandske — eller som han døpte det, det klassisk-kristelige, dramatisk-dualistiske motiv i forsoningstenkningen, motivet nettopp om Guds og Guds-sønnens kamp og seier over de onde maktene synd, død og djevel. Han brakte den formentlige fordel ved dette på den formel at man derved fikk en ubrutt gudshandling i Jesus Kristus, og en av kjærligheten gjennombrutt rettsordning, mens man i det vesterlandske hadde en av rettsordningen gjennombrutt gudshandling og en ubrutt rettsordning hvorved kjærligheten kommer til kort. Og om en fyllestgjørelse av Kristus qua homo, hvorved Gud omstemmes fra vrede til kjærlighet, kan det etter Aulén ikke bli tale. Aulén mener å finne støtte hos Luther og i N. T.

Jeg sa at jeg tror man vil få høre mer om dette, for denne tanke om den kjempende og lidende Gud er nok innenfor sin begrensning en ekte kristelig tanke, og dette kamp- og seiermotivet er sikkert også mer fremtredende i Skriften enn man tidligere har regnet med. Mange mener også på denne måte bedre å kunne komme til rette med det onde og lidelsen i verden i forhold til den guddommelige allmakt og kjærlighet når man nemlig regner med at Gud selv i så måte må kjempe en kamp hvor han nok alltid er den overlegne, men først virkelig vil seire til slutt. Som eksempel på hvor sterkt kampen med ondemaktene gjør seg gjeldende i N. T. — også etter en avgjort konservativ forsknings mening — kan jeg nevne den meget benyttede nytestamentlige teologi av tyskeren *Stauffer* (første-utgave 1943, tredje av 1948), hvor dette syn kommer meget sterkt fram (dog lar Stauffer slett ikke det nytestamentlige syn på forsoningen dikteres ut herfra, men henviser til den gamle menighetsbekjennelse om ham som er «død for våre synder» etter Skriften og andre ting). Imidlertid stikker her alvorlige problemer, og man gjør etter min mening vel i å ta disse ting alvorlig. Jeg har en følelse av at jeg for min del slett ikke er ferdig med problemene, og at det jeg kan anføre er uferdig. Det får så være. Auléns oppfatning har fått ikke liten tilslutning i Sverige. Av tyskere vet jeg ikke om noen annen enn *H. Mandel* — allerede før Aulén — og den bekjente *Karl Heim* i hans «Jesus der Weltvollender». Men jeg ser i de nevnte ting iallfall en sterk maning om å søke ned til røttene i vår kirkes overleverte syn og prøve det på N. T.

Jeg begynner med forsøket på å forstå og prøve det vesterlandske motiv ut fra Skriften — fra N. T. Den alminnelige innvending mot det vesterlandske syn er at det lider av en altfor sterk dualisme mellom Guds kjærlighet og hans strengt krevende rettferdighet, men selv om det skulle være noe riktig i det — og jeg tror det er det — så er det jo ikke dermed sagt at hele synet skulle mangle sin kristelige, ja kanskje dypt kristelige berettigelse. Det kan jo hende at det var bibelsk berettiget sterkere å betone kjærlighetens initiativ ved forsoningen enn det skjer i det overleverte dogme og dog finne en vesentlig plass for fyllestgjørelses- og sonings-tankene. Vi søker den større sammenheng i det nytestamentlige syn på Kristus-gjerningen. Når vi gjør det, kan det vel ikke godt være noen tvil om at det er den nye og revolusjonerende *åpenbaring* av Faderen i Jesu person som er det bærende, en kjærlighets- og nådes-åpenbaring med sikte på å bringe menneskene i samfunn med Gud som blir hovedsaken hva enten vi synoptisk uttrykker oss så, at han er kommet for å virkeliggjøre Guds rike til Faderens ære og ut fra hans frie forsett og kjærlighet, eller man johannéisk former det slik at han bringer livet og lyset og sannheten fra Gud, atter igjen til Faderens ære og båret av hans nåde og kjærlighet som i Jesus Kristus virkeliggjøres for menneskene med adresse til deres tro. Sønnen selv er i sin person bærer av dette Guds rike, av denne åpenbaring av liv og lys, nåde og sannhet fra Faderen. Dette syn ligger under hos synoptikerne og kommer fram i slående enkeltutsagn, og det bærer tydelig hele den johannéiske fremstilling. Og man må sikkert si at hvilken rolle enn kampen med og overvinnelsen av djevelen og ondemaktene spiller — og den spiller visselig en essentiell rolle like fra fristelsen av og fremover — hva vi må komme tilbake til — så ville det dog være en feil å skyve det i forgrunnen som det ledende. Jeg må deri hos nytestamentlerne nærmest se en arkaiserende tendens som er ubebettiget hvor riktig enn synspunktet i og for seg er — men da vel nærmest som den nødvendige negative bakside av den initiativtagende positive kjærlighetsåpenbaring med direkte sikte på menneskene. Vi kommer tilbake til problemet, men foreløpig forfølger vi videre vårt teosentriske synspunkt.

Vi betoner altså det guddommelige kjærlighetsinitiativ ved all Jesu gjerning og karakteriserer den som en guddommelig gjerning som Han, Sønnen, realiserer her i verden i fullmakt fra Faderen, og som tar sikte på å stifte samfunn mellom Gud og menneskene med syndsforlatelse og oppreisning fra synd. Og dette er den røde tråd i hele Frelserens livsgjerning gjennom hele hans forkynner-

og helbreder-gjerning. Det må alt sammen sees som en forsonergjerning i den ovenfor definerte mening, men den kvalifiserer og tilspisser seg i korsdøden og oppstandelsen.

Det er alt sammen kjærlighetens initiativ, veien ovenfra nedad for å stifte samfunn mellom Gud og den syndige verden. Men nå må vi riktignok også huske på at det er spenningsmomenter i kjærlighetens liv — den er ikke bare givende, men også krevende, og i tilfelle dømmende. Hele Guds hellige kjærlighet i nåde og i krav og dom er virksomt til stede i Jesu person rettet mot menneskene, og dette er i alle tilfelle ganske annerledes essentielt i synet enn kampen mot djevelen og ondemaktene. Jesus feller en ubestikkelig dom over all synd og river ubarmhjertig i stykker alt selvrettferdig blennverk hvormed menneskene søkte å berolige seg overfor Guds hellige krav, men samtidig hadde han nettopp også kjærlighetens overskudd til å tilgi, kongelig tilgi i fri nåde, tilgi også den mest bortkomne.

Jesus har forkynt loven som kravet om en fullstendig revolusjonering av det innerste sinnelag i selvforglemmende kjærlighet og frihet for egoistisk hengen ved denne verdens goder. Han har forkynt både lov og evangelium. Det lyser fram overalt med blennende klarhet — ofte bare i korte, men desto mer gjennomtrengende glimt, men også i mer utført lære (bergprekenen). Er det her en dualisme mellom lov og evangelium? I prinsippet ikke. Begge hviler i Skaperens evige kjærlighet og Guds og Frelserens nåde etter evangeliet og hører sammen i Guds rike. Og dog: Når loven blir klar i dens hele høyhet og velde og man betenker at fra Guds rene skapertankes standpunkt og også etter evangeliet er synd det som overhodet ingen berettigelse har, men faller under Guds dom, da blir det for så vidt en praktisk dualisme mellom lov og nåde: Loven dømmer, men evangeliet tilgir og oppreiser. I alle tilfelle foreligger her i Jesu gjerning så langt vi ser det, for å tale med Aulén, en ubrutt realisering av en guddommelig kjærlighetsåpenbaring som både gir, krever og dømmer, — riktignok en del annerledes orientert enn hos Aulén.

Men vi må nå hefte oss ved at Aulén i *denne sammenheng* mener å kunne bortse fra den menneskelige side ved Jesu person og i og med det samme skyver til side et vesentlig moment i den kristne gudstro.

Hva det første angår så er Aulén selv meget ivrig i å få fram hva han kaller korrelativiteten mellom person og gjerning, dvs. at synet på Jesu person og hans gjerning må stemme med hverandre. I læren om Jesu person taler han meget om inkarnasjonen, den

innerlige forening mellom det guddommelige og det menneskelige som bærende for kristentroen. Men med hva rett kan han så gi den menneskelige side ingen eller iallfall bare en sekundær stilling i Kristi forsonergjerning når han skal gjøre opp regnskapet i forsoningsforståelsen mellom øst-kirken og vest-kirken? Forholdet er jo dog det at både øst-kirken og vest-kirken er skjønt enige om, som dogmatikerne uttrykker seg, at *begge* naturer i Kristus i uoppløselig og uadskillelig forening — og dog enhver etter sin egenart — virker sammen i Jesu ene frelser- eller forsoningsgjerning. Dette stemmer da også med N. T., for her er det også denne samme dobbelthet av menneskelig og guddommelig i hans person. Vi merker det kanskje først og fremst som en veldig spenning: Ved siden av den majestetiske bevissthet om en fullkommen enhet med Faderen som hører Jesu vesen til før all handling og i all handling, vet han nettopp også om den uendelige avstand mellom seg selv og Faderen, himmelens og jordens herre — og dog er begge sider forent i hans person og preger hans gjerning. Som menneske er han Faderens vilje helt undergitt og lever med ham i bønn og tro og forpliktet til fullstendig lydighet som hans ydmyke og saktmodige tjener og hva der er hovedsaken i denne forbindelse: Det er ene og alene ved denne stadige menneskelige lydighet at han blir i og stadig får del i denne guddommelige kjærlighet som han åpenbarer, d. e. virkeliggjør overfor menneskene som forsoningens grunnlag — og gir sitt liv som løsepenge for mange. Også hos Johannes hvor det guddommelige dominerer så sterkt, kommer dog også dette sant menneskelige sterkt og uforbeholdent fram. For vår tankeforbindelse nevner vi ordet som han sier til disiplene: «Dersom I holder mine bud blir I i min Faders kjærlighet, liksom jeg har holdt min Faders bud og blir i hans kjærlighet.» Kjærlighetsåpenbaringen i Jesu person som grunnlag for forsoningen, har nettopp dette dobbelte ved seg at den på den ene side er en fri, suveren makt, tilværelsens grunnmakt, Gud, på den annen side er den som sant menneskelig kjærlighet underordnet under Guds verdensstyrelse, stillet på troskapsprøven og må i lydighet fylle Guds krav. Forsoning som stiftelse av samfunn mellom Gud og menneske beror nettopp på, har sitt bærende grunnlag i at han som er dens opphav, er både Gud og menneske i én person; dette er absolutt essentielt i synet, må ikke gjøres til en bisak hvis betydning man er i forlegenhet med. Det er nok sant og vesentlig for det kristelig forståtte gudsbegrep, at Gud ikke først og fremst er en maktveldets absolutte, men i sin opphøyede majestet allikevel en Gud som i kjærlighet lider og kjemper med sin skapning for

å vinne den for seg. Men denne sin kjempende og lidende kjærlighet får han kun virkelig og avgjørende realisert — det er forsoningens hemmelighet — derved at han i sin menneskevordne Sønn gjør det kjærlighetens under at han som i sin himmelske majestet ikke frister noen og selv ikke kan fristes av noen synd, som Gud*mennesket* Jesus Kristus er blitt oss lik i alle ting og kan bli prøvet i alle ting i likhet med oss, dog uten synd.

Men når dette er så, kan ikke åpenbaringstanken alene karakterisere og fylle hele innholdet av det guddommelige kjærlighetsinitiativ ved forsoningen, men den menneskelige troskapsprøve overfor Gud går inn i denne åpenbaring og gir et enda mer overveldende innblikk i den guddommelige kjærlighets irrasjonelle dyp som man taler så meget om.

Når man i moderne dogmatisk tenkning undertiden er tilbøyelig til å operere med åpenbaringstanken alene og det *guddommelige* ved Kristus alene, tenker man i virkeligheten for enlinjet og abstrakt uten livets konkrete spenning. Hvis man vil tenke realistisk og konkret i overensstemmelse med N. T., vil man se at de to momenter, den guddommelige kjærlighetsåpenbaring og den menneskelige lydighetshengivelse — dette som de gamle kalte fyllestgjørelsen eller soningen, den menneskelige fyllestgjørelse av de guddommelige krav til åpenbaringsbæreren, den gudmenneskelige midler — bare er de to nødvendig sammenhørende momenter i den ene livsgjerning. Men ved vår fremstilling er da også den dualisme unngått mellom kjærlighet og rettferdighet som preget dogmet i den vesterlandske læreutformning. Her er nok en spenning, men ingen virkelig dualisme. For ved denne forståelse av det guddommelige kjærlighetsinitiativ er det klart at det ikke er Jesu fyllestgjørelse av de guddommelige krav som *fremkaller* den guddommelige kjærlighetsvilje, men den guddommelige kjærlighetsvilje i ham kan ikke *virkeliggjøres* uten at samtidig lydighetens krav fra Gud blir oppfylt. Man gjør seg kritikken av det vesterlandske forsoningsmotiv for lett når man sier at det ikke kan bli tale om at Kristus qua homo omstemmer Gud fra vrede til kjærlighet.

Men hermed henger da også dette som vi talte om med hensyn til gudsbegrepet, sammen. For hermed er det da også klart at Gud ikke er bare den i Kristus inkarnerte kjempende og lidende og seirende Gud, han som vil herske i frie menneskehjerter, men han er også den allmektige, alltid også i det onde og de onde og gjennom alt det som ondt er *herskende* Gud, all åndsmakts og alt maktveldes siste og egentlige kilde. Også han kjærlighetens Gud, ufattelig og

skjult i sin styremåte — Deus absconditus — men en Gud som vedblir å være Gud også når menneskene *ikke* bøyer seg for ham i lydighet. At man ikke ser dette, beror på at man tenker det guddommelige i Kristus altfor abstrakt ikke som Sønnen, det guddommelige *sønneliv,* helt ut Gud, men dog underordnet under Faderen. Men hvis man ikke regner med denne over alt og alle — også over sin menneskelige åpenbarer opphøyede, alltid herskende Gud som er suveren og rettferdig også når han påfører lidelse og straff, mister den kristne gudstro sin ryggrad og står i fare for å sentimentaliseres — selv om man er klar over at dens egentlige hjerteslag ligger i tanken om den i kjærlighet lidende og kjempende og dermed seirende Gud — for ikke å tale om at man på denne måte havner i en modalistisk trinitetslære som ikke kjenner noen personlig forskjell mellom de tre hypostaser i Gud — for å uttrykke meg så. Men ut fra det syn som her er gjort gjeldende, blir det da også en dobbelt teosentrisitet og en dobbelt objektivitet i den kristne forsoningsforståelse: Forsoningen utgår fra Gud; men den gjennomføres også slik at den fyller de religiøs-moralske krav som Gud stiller til forsoningsmidlerens virkeliggjørelse av den guddommelige kjærlighet og således holder mål i den Høyestes øyne etter den rettferdighetens lov at den som vil løse det høyeste kall fra Gud i denne syndige verden, også må bære de sværeste byrder. Men hermed er vi da også nede ved selve røttene, de bibelske og tankemessige røtter som jeg talte om, der hvor avgjørelsene faller.

Men ennå har vi en del å klargjøre både om vårt eget syn innenfor den opptrukne ramme, og om hvordan man skal se på det østerlandske syn. Vi skal nå søke å svare først på det ene og så på det annet.

Guds hellige kjærlighet virkeliggjøres altså som ufortjent nåde mot syndere i Jesu Kristi person og gjerning — også før døden og oppstandelsen — idet han på én gang forkynner evangeliet men også loven i dens fulle strenghet. Han står i en uforsonlig motsetning til all synd, men har samtidig også — som vi så — kjærlighetens overskudd til å tilgi og oppreise, tro på at selv den mest bortkomne kan finne nåde og komme inn i livet med Faderen. Slik er hele hans liv — også før døden og oppstandelsen — en *begynnende* forsoning i syndsforlatelsens og den moralske oppreisnings interesse idet han også selv på ethvert punkt av sitt historiske jordliv levet i lydighet mot Guds krav til ham og i medfølelse bar byrdene av synden på sitt hjerte i bønn og lydighet. Det blir på denne måte ingen vanskelighet med at han i guddommelig fullmakt kan tilgi og oppreise før sin død uten å henvise til dødens sonende

virkning, slik som saken gjennomgående fremstilles hos synoptikerne. — Men det er da også bare tale om en begynnende forsoning, hvor motsetningen mellom synd og nåde ennå ikke er opplevet i dens fulle dybde, og derfor griper heller ikke kravet om omvendelse og sjelens fornyelse dypt nok ned som vi ser det i disiplenes uferdighet og uklarhet i religiøs-moralsk henseende før Jesu død og oppstandelse. Men vi forstår også hvordan det hele allerede da hviler trygt i hans person når den helt igjennom hellige og nåderike Guds Sønn og det helt igjennom lydige menneskebarn stadig tilgir og oppreiser til nytt liv enhver angrende og troende synder som kommer i hans vei. Men denne forsoningsstifterens hellige kjærlighet og fullkomne lydighet må nå virkeliggjøres etter deres hele innhold, leves inn i denne verden og gjennomleve hele motsetningen mellom Guds kjærlighetsvilje og syndens motstand og — fra en annen side sett — den dom fra Gud som hviler over denne verden idet Gud straffer synd med synd og med alt det som følger med dette. Først når dette er skjedd er det slektmessige oppgjør mellom Gud og verden fullbyrdet slik som det stemte på den ene side med Guds kjærlighet og på den annen side med hans hellighet og rettferdighet. Ikke at det blir med en virkning i verden, for alt hviler i Jesu person, og hans person hører evighetsverdenen til, og han kommer fra Gud og herliggjøres igjen hos Gud, og han er midleren, og det er slektens evighetsforhold, dens forhold til Gud det gjelder. Alt er objektivt gitt i hans person og gjerning. Men gjerningen her i verden er allikevel grunnleggende, for det er ved dette samliv med synderne at syndestraffen på organisk vis ruller inn over ham. På dette å leve Guds kjærlighet inn i *verden* ligger det så å si intet trykk i det ortodokse dogme. Tanken fester seg her så ensidig ved den med evighetsstraffen equivalente strafflidelse at den kunne for den saks skyld være utstått hvor som helst — for et oververdslig forum? — når bare en meddelelse om det var kommet til menneskenes kunnskap.

Hermed henger også en annen ting sammen som er overmåte viktig etter mitt skjønn: Den dom fra Gud som det her er tale om, er ikke en rent transcendent dom som Gud så å si lager i stand for å få en balanse mellom sin kjærlighet og sin definitive evighetsdom; for tanken om en evighetsdom blir fremdeles stående også på forsoningens grunn, men det er den dom fra Gud som *nå* hviler over verden og som dypest sett skiller den fra Gud, hvor meget det ellers kan være av menneskelig fromhet i verden også utenfor Kristus. Ja, for også utenfor Kristus er Guds stilling til verden karakterisert som et dobbeltforhold. Gud har i sin kjærlighet aldri

sloppet slekten, men har heller ikke i hedenskapet latt seg uten vitnesbyrd om sin godhet, og der er også her de som er av sannheten og gjør Guds vilje så langt de ser den. Man kan kanskje si at de lever på et forskudd av forsoningens nåde. Men i hovedsaken gjelder det at de holder sannheten nede i urettferdighet og derfor er de også under Guds vrede — liksom også Israel skjønt de hadde Guds sanne åpenbaring på dens foreløpige trinn som folk var ulydige mot Gud, og derfor hvilte en guddommelig vrede også over dem. Alt var før Kristus tvetydig og motsigelsesfullt. Men nå skulle med Kristus avgjørelsen komme. Gud ville menneskelig talt ta sjansen idet han lot Kristus få oppgaven her i verden — å virkeliggjøre hans egen innerste kjærlighet og nåde og bringe det sanne, rene gudsliv til menneskene. Men dette kunne bare gjøres idet Jesus samtidig fikk smake den dom som slektmessig var andradd for syndens skyld og som lå over slekten slik at nåden kunne åpenbares og evighetsdommen avbøyes for dem som ville tro. Nå skulle det fullkomne komme som Guds løsning av alle motsigelser og all skyld som synden hadde brakt inn i verden. Men hele denne åpenbaring og denne soning er et verk innenfor kjærligheten, selv om det er et moment av gjengjeldelse for synd i det som er vesentlig, for ellers er den etiske side av saken ikke varetatt. Den dennesidige vrede ville uten soning ha fortsatt i evighetsdommen, men nå kan den avbøyes i kraft av soningen og kjærlighetsåpenbaringen i Jesu person. Det er en dom innenfor kjærligheten, men dog en dom med dens gru, en dom hvis dybde vi ikke kan fatte. Men hvis man urgerer dette med evighetsdommen og en kvantitativ equivalens kan jeg ikke se annet enn at tanken om en slik avregning faller for den socinianske innvending at denne og tanken om syndsforlatelse gjensidig utelukker hverandre. Den straff Jesus led, var ikke fordervelsesstraffen til undergang både for Frelseren og for slekten, men «vår freds straff» som profeten sier, en straff hvor det ikke bare kommer an på at straffen lides som et bestemt kvantum, men også på at den overvinnes og dens onde brodd brytes på Frelserens seierrike tro og lydighet. I denne forbindelse kan det også gjøres opmerksom på at den hele forsoningsgjerning hviler i Jesu Kristi person og slett ikke kan anskues som et meritum som på utvortes måte kan skilles fra hans person og overføres på oss. Men alt beror på at hans person ved det han gjennomlever og gjennomlider og ved den måte hvorpå han gjennomlever det blir fullendt som forsoningsmidler. Dette synspunkt er, som kjent, særlig fremtredende i Hebreerbrevet, men også ellers i N. T. Blikket hviler ufravendt på Jesu person som den som gjennom sin døds-

lidelse og oppstandelsen deretter blir fullendt til å romme hele Guds evige kjærlighet til slekten og fikk den stilling hos Gud som svarte dertil, og som menneske fullendt i lydighet og kjærlighet så han kunne bli vår medlidende yppersteprest. Når vi i troen griper hans person og gjerning, kommer hans lidelse og lydighet oss til gode, for det var ved denne gjerning og lidelse at kjærligheten og soningen i hans person alene kunne virkeliggjøres. Således kommer hans lydighet og lidelse oss til gode, «tilregnes» oss. Det er soningens og kjærlighetens mysterium, men bør neppe formuleres så utvortes som dogmet gjør det. Under dette er det lidelsen som er i streng forstand stedfortredende, for det han led, hadde sin grunn ikke i hans fullkomne, men i vårt forstyrrede og skyldbetyngede gudsforhold. Men lydigheten er det som gir lidelsen dens sonende verd og bryter straffens onde brodd for ham og slekten og vender den til velsignelse og fred. Hvordan blir det så med spørsmålet lov og evangelium? Jeg skal ikke gå meget inn på denne sak i denne forbindelse. Men det må sies at antitesen og syntesen av disse to størrelser nettopp gir et dypt innblikk i forsoningens vesen. Overfor Kristus og de høye krav som han stiller, bryter nødvendigvis antitesen opp, og der er ingen annen løsning enn ved forsoningen, Guds frie og uforskyldte nåde. Dette er en prinsipiell sannhet som alltid på nytt bekrefter seg. Det tales ofte i den moderne teologi på en forvirrende måte om at loven er et ufullkomment og utvortes religiøst standpunkt — og det er den nok også. Men hovedsaken ved loven er at den er Guds evige vilje som skal oppfylles om enn ikke som frelsesvei, men som livsvei. Men liksom dualismen mellom lov og evangelium er meget viktig, ja fundamental, så må syntesen ikke oversees. Ellers blir man stående ved en skjematisk vekkelsesforkynnelse som bare taler om fordømmelsen ved loven og tilgivelsen ved evangeliet og ikke fører videre i det kristne liv. Syntesen er der også: Loven går inn i evangeliet, og evangeliet er fra en side sett veien til å oppfylle loven i nådens frivillighet. Og dog må det vel sies at det er viktig at en erkjennelse av dualismen heller ikke blir fremmed i den kristnes liv. Man kan heller ikke som kristen bare oppleve at nåden frigjør. Mener man å gjøre det, så tyder det vel på at det er inntrådt en avslapning av kravene som Skaperen har stillet og som evangeliet stiller dobbelt. Og opplever man at man nok har adgang til Kristi kraft, men allikevel synder idet man som Luther erfarer at man ikke realiserer Guds vilje likevel, så blir man dømt av loven, loven som Skaperens lov, loven som Frelserens lov, og må søke fra dommen til nåden atter og atter. Lov og evangelium. Jeg stanser min positive utredning

her, idet jeg for øvrig henviser til den fyldigere fremstilling i *min* dogmatikk, og ber at man ikke dømmer det som her er sagt uten å sammenligne.

Men vi kommer tilbake til spørsmålet om det østerlandske forsoningsmotiv og hva man skal tenke om det, og om det skulle være noen grunn til å gå over fra det vesterlandske til det østerlandske forsoningsmotiv. Meningen med det foregående er jo å ha vist hvordan det vesterlandske bygger helt på Skriftens grunn og er bærer av det egentlige forsoningssyn i dets dobbelte teosentrisitet. Forsoningen er en virkeliggjørelse av Guds ufortjente kjærlighet til den syndige menneskeslekt i og ved Jesus Kristus og en soning og fyllestgjørelse for synden ved den samme Jesus Kristus. Og dette syn som primært og klart fester oppmerksomheten ved oppgjøret med Gud og troen som griper dette, må så vidt jeg kan se være og bli det ledende. Men hva så med det østerlandske syn? Det kan ikke nektes at også dette spiller en gjennomgripende rolle i Skriften. Hele Jesu gjerning sees fra begynnelsen til enden også under dette synspunkt av en kamp med og seier over den onde makt og de onde makter: djevel, synd og død. Det behøver ingen nærmere påvisning. Enhver som er kjent i sitt N. T., vil være klar over det, og hos Luther spiller det også en fremtredende rolle. Man kan med rette si at de forholder seg til hverandre som den positive og den negative side av den samme sak: Idet Jesus overvinner den onde makt som frister og forderver, åpner han oss adgangen til Gud og virkeliggjør Guds kjærlighet til oss, og fordi han er bærer av og virkeliggjør den guddommelige, allmektige og hellige kjærlighet kan han overvinne og overvinner han faktisk den onde makt for seg selv og sine troende. I denne forbindelse er det også rimelig å gjøre oppmerksom på at forskjellen mellom de to utformninger av kristendommens syn på frelsen i østerland og vesterland ikke er så veldig stor som det kan synes. Aulén gjør selv gjeldende at også i det østerlandske syn regnes ikke bare djevel, synd og død, men også loven til ondemaktene som overvinnes. Også lovens dom blir vi fridd fra idet Jesus overvinner djevelen og nagler skyldbrevet til korset. Men da kommer forholdet til Gud også fram i det østerlandske motiv, for det er Guds sak å dømme selv om djevelen anskues som den makt som utfører dommen, og vi minnes uvilkårlig om motivet i Jobs bok, og om hvordan Luther stadig taler om djevelen som Guds djevel som ingen makt har lenger enn Gud bruker ham for sine hensikter. Og så kan man si at synet i begge utforminger er bærer av den samme tanke, at dommen og alt det som ondt er, bare kan overvinnes, virkelig overvinnes ved at en frivillig

går inn under det og overvinner det innenfra på religiøs-moralsk måte ved å bøye seg under det i lydighetens og gudslivets kraft. Kamp- og seiersmotivet hører iallfall i virkeligheten hjemme både i vesterland og østerland. Forskjellen er at det i det vesterlandske klart dreier seg om kampen og seieren ved lydigheten mot Guds vilje og om dommen fra ham, mens det som i østerland står i forgrunnen, er overvinnelsen av den onde makt, men samtidig melder dog dette at det er tale om en dom fra Gud seg også, for loven er jo uttrykket for Guds krav. Man har pleid å skille dem fra hverandre som det ene et forsoningssyn, og ved det annet skulle det da gjelde et frigjørelses-, et forløsningsmotiv. Det kan man jo godt gjøre, og det er etter vår tankeføring ikke vanskelig å forstå meningen med det. Og dog er det et spørsmål om denne fremstillingsmåte er ubetinget heldig. Det kan iallfall innvendes at dog frigjøringen eller forløsningen også hører inn i forsoningen som — hvor objektivt den ellers tenkes — først er en fullbyrdet virkelighet i og med troen. Man kan da si at det er ikke heldig å få Jesu gjerning oppdelt i to fra hverandre skilte stykker i stedet for å søke å finne en enhet. Dette måtte da ligge i forsoningssynspunktet som vi etter alt det anførte må se som det ledende, men man legger merke til hvordan i N. T. dette å føre oss til Gud, skaffe oss adgang til Faderen, stadig sees som ett med forsoningen tilegnet i tro og som den umiddelbare guddommelige hensikt med den. Når man deler i to, så begunstiger det den rent objektivistiske tanke at forsoningen ene og alene har sin objektivitet i dette at det handles om en equivalent soning overfor Gud, mens vi her har sett det som det bibelsk riktige også å se dens objektivitet i dette at det dreier seg om en virkeliggjørelse av en guddommelig kjærlighetsåpenbaring som nettopp også legger grunnlaget utenfor det subjektive liv, men som naturligvis appellerer til troen og således fører oss til Gud, hva som er siktemålet også ved det østerlandske syn. Så foretrekker vi da å se det slik at det er det vesterlandske syn som må beholde ledelsen i forsoningslæren. Det er nemlig strengest orientert om det personlige gudsforhold og om synden som skyld overfor Gud. Men det østerlandske har også en berettiget plass i forsoningssynet og kan tjene til å avbøye visse misforståelser av det vesterlandske. Det understreker den ting at det ikke er Guds gode og velbehagelige vilje at hans velbehags Sønn skal pines og dø. Men det er uttrykk i og for seg for hans fremmede vilje fordi synden og djevelen har fått den makt i verden som de har, og de må overvinnes av midleren før det kan bli noen forsoning og mennesket bringes til Gud; også dette er et fullt berettiget syn på forsoningen. Det kan også fra en annen

side belyse hva Jesus måtte gå gjennom for å frelse en syndig verden. Han måtte kjempe den avgjørende kamp med djevelen: «Dette er eders time og mørkets makt,» heter det i Getsemane eller en annen gang om hans dødsstrid: «Denne verdens fyrste kommer, og han har ingen del i meg,» og som det heter i Joh.s brev: «Han er kommet for å avskaffe djevelens gjerninger.» Dette er visselig ikke en *del* eller *side* av Jesu Kristi gjerning, men det er det hele som kan sees under dette synspunkt. Endelig kan det østerlandske syn tjene til å understreke den ting at det som foregår i Jesu korsdød, er den høyeste urettferdighet: Denne verdens fyrste kommer, og han har ingen del i meg. Djevelen forgriper seg på Jesus. Men derfor går det også en dom over ham, og denne verdens fyrste kastes ut, — og så er mennesket brakt til Gud, har fått del i forsoningen. Dette er også et berettiget syn på *hele* Jesu gjerning. En annen sak er at denne største urettferdighet ut fra det vesterlandske syn blir tatt i en høyere guddommelig nåderettferdighets tjeneste til virkeliggjørelse av Guds kjærlighet og soning av synd, og dette er det overordnede syn både i Skriften og troserfaringen, og bør også være det i den kristelige lære. Men både den vesterlandske og den østerlandske læretype møtes i den dype grunnbetraktning, at det handles om en dom og en byrde av synd og skyld og alle onde makters herrevelde som bare kan brytes ved at Jesus i lydighet går inn under dem og overvinner dem innenfra. Også hos Luther ligger åpenbart begge tanker i hverandre som forståelse av *hele* Jesu gjerning: Overvinnelsen av maktene sees som et middel til å bringe oss til Gud, gjøre oss til Kristi eiendom (kfr. forklaringen til 2. artikkel) — og således gi oss del i forsoningen: Fordi Jesus er Herre over maktene er han også Frelser og vår Herre — og tankene varieres på mange måter hos Luther. Og dette kan også stemme med noe visst glidende ved den nytestamentlige løsepengetanke idet løsepengen snart tenkes ytt til Gud, men snart også til mørket og de onde maktene. Men både N. T. og Luther stiller gudsåpenbaringen og soningen i sentrum og tenker således primært teosentrisk og derfor etter det vesterlandske syn; det er meg ikke tvilsomt. Det østerlandske mister uten å stå under ledelse av det vesterlandske, rett forstått sin klare personlige og religiøse brodd, blir mytologi. Men når tanken om dommen og ondemaktene som må overvinnes innenfra i lydighet, er oppfattet som den felles dype tanke i begge læretyper, så ligger også en god menneskelig analogi til rette til illustrasjon av forsoningens hemmelighet, men naturligvis også bare en analogi fjernt fra: I menneskesamfunnene gjelder det at sosialt-moralske forstyrrelser kun kan overvinnes

derved at man i tålmodig offervillighet tar på seg konsekvensene av slike forstyrrelser og slik bryter deres onde brodd under lidelse. Revolusjoner som blott ytre maktmidler, kan aldri bryte dem, men flytter bare urettferdigheten over fra et samfunnslag til et annet. Slik måtte Jesus bære straffekonsekvensene av vårt forstyrrede gudsforhold og overvinne dem ved sitt fullkomne liv og sin lydighet under lidelse.

Styrken ved den overleverte forsoningsoppfatning innen vår kirke er at alt her hviler på trygg og levende *objektiv* grunn, og det kan vi aller minst være foruten. Men jeg ønsker til sist å understreke den etiske side av tanken og ansvaret uten hvilket det hele kommer til å mangle sitt salt. Hebreerbrevet uttrykker det skarpt og klart når det heter: «Ti dersom loven som var gitt ved engler, sto fast og hver overtredelse og ulydighet fikk sin straff, hvorledes skal da vi unnfly hvis vi ringeakter så stor en frelse?» Det etiske og den religiøs-etiske forpliktelse må også komme sterkt fram i vår forsoningsforståelse — om enn på nådens grunn. Loven går også inn i evangeliet. Her setter imidlertid når det gjelder Luther, dogmehistorikerne sine lærde briller på nesen og spør: Har da Luther overhodet lært tertius usus legis? Kan gjerne være at Luther ikke nettopp har brukt denne dogmatiske formel. Men hvis man lever seg inn i Luthers sterkt personlige kristendomssyn, stiller dette seg som noe helt irrelevant. Da vil man se at han hele tiden hadde dette nærværende og tok sikte på dette at han ved evangeliet også skulle bli i stand til å oppfylle loven, få del i den fritt sprudlende kjærlighet uten tvang eller indre motvilje som loven krevet. Man kunne sitere en rekke uttalelser av ham på denne linje. Men jeg nøyer meg med denne ene som stadig går igjen — den augustinske: «Gratia impetrat quod lex imperat.» Og Luther uttaler mot en evangelisme som bare stoler på syndernes forlatelse: «Nei, min gode mann, det blir det intet av. Du må også holde loven.» Vi har for øvrig også en karakteristisk uttalelse av ham i et brev til *Justus Jonas* av 1530. Han sier: «Jeg er her blitt på nytt en disippel av dekalogen, jeg setter meg på skolebenken igjen, jeg lærer den ordrett og ser at det er sant at det ikke er noen ende på dens visdom, og jeg har begynt å mene at dekalogen er evangeliets dialektikk og evangeliet er lovens retorikk, og Kristus har alt det som Moses har, men Moses ikke alt som Kristus har, og jeg har kalt ved et nytt navn» — her bryter det dessverre av. Men at her i realiteten er tale om en usus tertius legis tør være klart. Det er ikke her meningen å ta opp hele dette spørsmål. Hovedsaken er å understreke at den forpliktelsen som Skaperen i sin hellige lov har på-

lagt mennesket til lydighet mot hans vilje, den er vi blitt dobbelt forpliktet til å oppfylle når vi har mottatt hans nåde i evangeliet. Hvordan man ellers vil forstå til sist forholdet mellom tro og gjerninger og den kjensgjerning at den ytterste dom felles etter gjerninger, så må ialfall det etiske komme sterkt med i vår forsoningsforståelse. Det må også skje en livsforvandling. Jeg siterer i denne forbindelse til sist *Hovdens* i så måte meget treffende og kraftig personlig fargede palmesøndagssalme, hvor det først heter om Kristus: «Timen er komen, Han sitt verk skal gjera, Gå under domen, Våre synder bera» — og så om mennesket i forhold dertil: «Timen er komen, Livsens store høve, Timen er komen, Du skal stå din prøve» — overfor den adgang til virkelig gudsliv som forsoningen gir. Forsoningen hører denne foreløpige avgjørelsesvirkelighet til, og vårt forhold til den skal prøves i dommen. Også denne etiske tone hører til forståelsen og forkynnelsen av forsoningen. Og her mener vi at den omdannelse vi har foretatt, har sin betydning. Mens det i det gamle dogme kunne se ut som all evighetsdom og alt evighetsansvar en gang for alle var vekk, når Jesus stedfortredende både hadde båret evighetsstraffen og oppfylt evighetsforpliktelsen til å holde loven, så heter det her at Jesus gikk inn under den dom som nå hviler på oss og hindrer vårt gudssamfunn, og dette stiller oss visselig inn under en Guds nåde som gjelder evig og er sjelens faste grunnvoll og livskilde i kraft av forsoningens nåde, men naturligvis bare for så vidt som vi lever på den i tro og lydighet. Forsoningen forplikter også. Forsoningen er ikke en gardering mot Gud, men inngang til et liv som må leves, en grunnvoll som det skal bygges på som en levende grunn. Alt er — tross forsoningen — innstillet på det eskatologiske, og verdien av vårt forhold til forsoningen avgjøres i dommen.

TO LITURGISKE SPØRSMÅL I LYS AV VÅR LITURGIHISTORISKE TRADISJONSSAMMENHENG

Av Carl Fr. Wisløff.

Det er et eiendommelig trekk ved kirkelivet, både hos oss og i andre kirkesamfunn, at sansen og interessen for liturgien er i stadig vekst. Særlig siden århundreskiftet kan man merke en slik voksende interesse.

Hva som kan være motivene for denne interesse, skal vi ikke drøfte her — de kan vel være av nokså forskjellig art.

Liturgikken som vitenskap bærer på en meget stor vanskelighet. Man må jo nemlig spørre: *Hvor finner vi her et normerende prinsipp?* På romersk grunn kan dette spørsmålet løses, der finner jo den ufeilbare pavelige autoritet og de kirkerettslige canones, som har guddommelig autoritet. Men også på romersk hold kjenner man vanskeligheten. For liturgisk skikk og bruk har jo faktisk en historie, og hvordan er denne historie å vurdere? Hva som i gudstjenesten ansees for å være den riktige bruk, det har det gjennom tidene gjort seg svært forskjellige meninger om. Hvem forteller oss hva som er det riktige? Drøftelsene — man kan vel bruke uttrykket striden — omkring den liturgiske bevegelse innen romerkirken viser hvor vanskelig og innviklet dette spørsmål kan være endog for romerkirken.[1])

Enda vanskeligere må det da bli for oss, som ikke kjenner annen rettesnor for lære og liv enn Skriften. Hva sier Skriften oss om gudstjenestlig skikk og bruk?

Skriften har ingen lære om disse ting. Og for en luthersk bevissthet er det umulig å oppfatte Skriften som en lovbok, evangeliets frihet inneslutter også i seg frihet når det gjelder slike ting, og Augustana sier derfor uttrykkelig at «menneskelige overleveringer» er en fri sak som ikke må gjøres til lov for troen.

De lutherske reformatorer var derfor konservative når det gjaldt

gudstjenesteordningen. Det som ikke stred mot Skriften, kunne uten skade beholdes.

Men dermed er vi like langt fra løsningen på vårt spørsmål: Hva er det liturgisk *riktige*? Man må ikke uten videre trekke den konsekvens av Augustanas frihetsprinsipp at gudstjenestlig ordning er noe likegyldig. Mange enkeltheter i liturgien kan ganske visst være av liten vesentlig betydning for troslivet. Men til «gudstjenesteordningen» hører jo også sakramentenes forvaltning. Og her skal det vise seg at den ytre ordning hører så nøye sammen med selve oppfatningen av evangeliets vesen, at ordningen, den ytre form, blir av ganske stor betydning for selve troens liv. «The character of worship is always decided by the worshippers conception of God and the relation to God. Whatever its ritual expression may be, it always has a theological basis.»[2])

Og her kommer et eiendommelig moment til. Vår oppfatning av liturgisk skikk og bruk vil alltid være influert av vår historiske sammenheng. Det er f. eks. en soleklar ting for kristne i de fleste samfunn i Vesten at nattverden skal mottas *knelende*. Men i oldkirken mottok man nattverden *stående*. Skikken å knele ved nattverden er fra middelalderen.[3]) Vi synes videre at det er ganske naturlig å folde hendene når vi ber. Det gjorde de første kristne ikke, de ba med løftede hender. De foldede hender er også fra middelalderen. I oldtiden var foldede hender uttrykk for fortvilelse eller opphisselse.[4]) Uten at vi er klar over det, lar vi vår holdning bestemme av vår tradisjonssammenheng.

Nå vil det alltid være en viss utvikling i slik skikk og bruk. Gamle skikker går ut av bruk, og nye kommer i stedet. En voksende liturgisk interesse vil derfor alltid føre med seg interesse for liturgiens historie. Man vil spørre: Hvordan var det tidligere? En generasjon som vår, som har bak seg noen generasjoner med liten liturgisk interesse, vil lett få en reformatorisk fornemmelse: Nå er tiden kommet til å grave det gamle gull fram igjen. Det gamle er godt, de gamle visste det bedre.

I mange tilfelle er dette utvilsomt riktig. Det er f. eks. klart at det er lite for oss å lære av det 19. århundres liturgiske utvikling. Liturgikken er i det 19. århundre ofte preget av den samme psykologistiske grunnholdning som kjennetegner en stor del av teologien overhodet i dette tidsrom. Det er ikke underlig at man vil gripe lenger tilbake.

Men så gjelder det at man også virkelig forstår den liturgiske tradisjonssammenheng vi står i. Ikke alt gammelt er godt. Det er f. eks. ingen mening i at gamle epitafier i stor utstrekning hentes

fra Bygdø Folkemuseum, hvor de rettelig hører hjemme, og plaseres i «restaurerte» kirker, hvor de vitterlig ikke har noe å gjøre lenger. Her lar man seg dirigere av en ren arkeologisk-estetisk interesse. Eller vil man påstå at epitafiene har noen som helst virkelig funksjon i kirkene våre? Nei, her er det bare et uklart ønske om å få «det gamle» på plass igjen, som har gjort seg gjeldende. Man burde da gjerne ta til hjertet det ord som Pius XII sier mot den liturgiske bevegelses «overdrevne arkeologisme»: «Nec est unica norma antiquitas!»[5]) Det er et sant ord, som alle de burde legge seg på hjerte som har med restaurering av kirker å gjøre. Ikke alt som hentes fram fra museer og mørkeloft, har livets rett til å stå i kirkene våre. Og ikke alle gamle gudstjenestlige skikker har rett til å bli gjeninnført, fordi om man kan peke på at de har vært i bruk før.

Det blir med andre ord nødvendig for oss å *forstå* vår egen liturgihistoriske tradisjonssammenheng — slik at vi virkelig forstår hva vi gjør, når vi står overfor noe gammelt som man vil ha inn igjen.

Og her vil jeg gjerne drøfte litt noen av de punkter som i dag er aktuelle. Jeg vil ta fram disse spørsmålene: Skal man konsekrere en gang til hvis man under utdeling av nattverden må hente mer brød og vin fram på alteret? Og hva med skriftemålet før nattverden?

1. Vi tar først spørsmålet om «etter-konsekrasjon». En prest fortalte meg at han hadde måttet høre alvorlige bebreidelser fra to kolleger for en feil han etter deres mening hadde gjort: Han var sloppet opp for brød og vin under utdelingen, og så hadde han bedt klokeren hente noe mer inn fra sakristiet. Disse elementer hadde han så delt ut, uten å lese Innstiftelsesordene over dem først. «Du har delt ut bare brød og vin,» sa de til ham. Det var ikke Jesu legeme og blod han hadde rakt nattverdgjestene.

Til støtte for dette syn kunne prestene vise til Kirkeordinansen av 1539: Prestene skal legge vinn på å vite tallet på dem som skal berettes, så de ikke skal nødes til å konsekrere to ganger. — Meningen er klar: Det er nødvendig å konsekrere to ganger *hvis* det under handlingen blir skort på brød og vin. Kirkeritualet av 1685 har samme bestemmelse, likeså Kristian V. Disse bestemmelser er aldri formelt opphevet. — De to prestene hadde lovens ord på sin side.

Hva skal vi tenke om dette? Ved store alterganger er spørsmålet aktuelt rett som det er.

Saken kan etter min mening ikke avgjøres rent juridisk, ved

henvisning til Kirkeordinansen og andre bestemmelser. De juridiske påbud må ansees for å være ute av kraft, da de ikke har vært håndhevet på lang tid. Som det heter i en biskoppelig skrivelse til presten Johan Storm Munch i 1875: «— et lovbud, som med styrelsens uttalte eller stilltiende samtykke i menneskealdre ikke har vært befulgt, dermed har opphørt å kunne kalles i alminnelig forstand gjeldende.»[6]) Det er meget lenge siden Kirkeordinansens bestemmelser har vært fulgt nøyaktig på dette punkt. Men derfor kunne det godt tenkes at det var galt å forlate dem. Spørsmålet trenger ny overveielse.

Men først vil vi se litt nærmere på reformasjonstidens oppfatning, den som vi møter i Kirkeordinansen, og som holdt seg meget lenge opp gjennom tidene. Vi spør: Hva var det som fikk de lutherske KOO til å gi slike bestemmelser? Hvilke motiver var her de avgjørende?

Man møter innen den lutherske reformasjon en eiendommelig dobbelthet i spørsmålet om Innstiftelsesordenes betydning i nattverdgudstjenesten. På den ene side heter det at Innstiftelsesordene er «ein kurzer Bericht der Evangelii». Ordene er da altså «Verheissung an das Jüngerherz, nicht — Verheissung an Brot und Wein».[7]) Innstiftelsesordene er m. a. o. oppfattet som forkynnelse til menigheten, og i overensstemmelse med denne oppfatning foreskrives av og til at presten skal vende seg mot menigheten når han leser dem. Moritz av Sachsen ga for sitt land befaling om at alteret skulle forandres i kirkene, slik at presten under nattverden kunne stå på den andre siden av alteret med ansiktet vendt mot menigheten. Andre steder blir det bestemt at presten skal stå med kalk og disk i hendene og lese Innstiftelsesordene med ansiktet mot menigheten.[8])

Men samtidig møter vi en annen oppfatning, som går i motsatt retning. Innstiftelsesordene oppfattes som *konsekrasjonsord*. Ikke minst tydelig ser vi dette når de forskjellige KOO gir bestemmelser om etter-konsekrasjon. I alminnelighet blir det uttrykkelig påbudt at Innstiftelsesordene må leses omigjen dersom det trenges mer brød og vin, eller man forsøker å unngå vanskeligheten ved å foreskrive at presten skal «vite tallet på dem som skal berettes» (vår Kirkeordinans), eller at han skal *telle* opp det nødvendige antall oblater.[9]) Enighet om etter-konsekrasjonens nødvendighet var det ikke. Mange mente at «reiteratio verborum» ikke var nødvendig.[10])

Likevel synes det nesten overalt å ha utviklet seg i den retning at etter-konsekrasjon ble ansett for å være nødvendig. Hvorfor gikk det slik? Graff svarer: Den dogmatiske forutsetning for dette syn,

som Luther, Melanchton og mange KOO ikke kunne komme bort fra, er den anskuelse at Innstiftelsesordenes uttalelse over elementene er nødvendig for «momentum praesentiae Christi».[11]) De elementer som ikke var på patenen eller i kalken mens Innstiftelsesordene ble lest, var derfor bare brød og vin, ikke Jesu legeme og blod. Denne anskuelse satt så fast, sier Graff, at man ikke merket den selvmotsigelse som her måtte oppstå.

En selvmotsigelse var det utvilsomt. Men det skal vi komme tilbake til siden. Her vil vi bare peke på den rolle som tradisjonssammenhengen faktisk har spilt. Den er blitt avgjørende for en meget bestemt liturgisk bruk. Det spørsmål reiser seg uvilkårlig: Hvor kommer denne anskuelse fra? Hvor gammel er denne tradisjon, og hva for en sammenheng er det den står i?

Svaret kan ikke være tvilsomt. Det er høymiddelalderens og skolastikkens problemstilling vi her føres til. Det var Innstiftelsesordene som var konsekrerende. Som det heter hos Thomas: Forma sacramenti continetur in his verbis (sc.: hoc est corpus meum), quia in verbis domini sacramentum conficitur.[12]) Dette er romerkirkens oppfatning. Mens Innstiftelsesordene leses, skjer transsubstantiasjonen, og «forvandlingsøyeblikket» markeres ved klokkeringing. Det er denne anskuelse som de gamle lutherske KOO satt fast i. Det fremgår også av det faktum at disse lutherske KOO ofte taler om forvandlingsklokken. Kfr. Kirkeordinansens uttrykk: Oc strax paa ordene maa hand bequemmelige opløffte, oc lade wnder dis tingre med klocken, som sed er, om tieneren saa tyckis. Den lutherske reformasjon forkastet den romerske lære om transsubstantiasjonen, og den forkastet den romerske forestilling om prestens potestas ordinis (potestas consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem domini). Men den fastholdt — på grunn av Skriftens ord — *realpresensen*. Og når det så gjaldt å finne liturgiske uttrykk for troen på realpresensen, så virket tradisjonen med sin egen tyngde: Institutionis suae verbo, quod per os ministri pronuntiatur, efficit, ut panis sit ipsius corpus et poculum ipsius sanguis (Johan Gerhard).[13]) (Riktignok ikke i en isolert akt, som i romermessen; tota actio coenae — således også kommunionen, er nødvendig.) Tradisjonen måtte gjøre etterkonsekrasjonen nødvendig.

Fra reformasjonstiden fører altså en linje tilbake til skolastikken. Hvor langt kan linjens føres tilbake? Er den forestilling kanskje oldkirkelig eller endog nytestamentlig, at det er de uttalte Innstiftelsesord som bevirker at brød og vin blir Jesu legeme og blod?

Jeg vil her vise til Dix: «The shape of the liturgy».[14]) Han behandler spørsmålet inngående, og viser — så vidt jeg kan forstå helt overbevisende — at det først er i 4. årh. at tanken om et «konsekrasjonsøyeblikk» dukker opp. Tendenser i den retning finner vi ganske visst allerede hos Justin, men det er først hos Cyrill av Jerusalem (i Øst-kirken) og hos Ambrosius (i Vest-kirken) vi uttrykkelig finner selve denne problemstillingen. Forholdet mellom brød og vin — og Jesu legeme og blod, har den eldste kirke ikke bekymret seg om som metafysisk problem. I offertoriet ofres brød og vin. Men like sikkert fastholdt man i en enkel realisme at man i nattverden mottok Jesu legeme og blod. Spekulasjoner om forholdet mellom elementene og Jesu legeme og blod brydde de seg mindre med. Men i 4. århundre dukket altså problemstillingen opp. Og så viste det seg at i samme øyeblikk som problemet var satt, så skilte veiene seg. Øst-kirken fant — og lærer den dag i dag — at forvandlingen ikke er fullbyrdet før *epiklesen* er bedt (bønnen om at Gud må sende den Hellige Ånd over gavene og gjøre brød og vin til Jesu legeme og blod). Til konsekrasjonen trenges altså først Innstiftelsesordene og deretter epiklesen, som angir det egentlige «øyeblikk». Mens Vest-kirken er blitt stående ved at det er lesningen av Innstiftelsesordene som virker forvandlingen.

Det er her mange vanskelige spørsmål som vi ikke skal komme inn på. Men allerede det som her er nevnt, er tilstrekkelig til å vise:

1. Den forestilling at forvandlingen skjer ved lesningen av Innstiftelsesordene, stammer ikke fra den eldste kirke.[15]) (I den eldste kirke tenkte man heller at det var *hele nattverdhandlingen* med ofringen av brød og vin, lesning av nattverdbønnen og kommunionen som var «konsekrerende».)

2. Denne forestilling er heller ikke almenkirkelig. Øst-kirken har aldri bekjent seg til den.

De som hevder at etter-konsekrasjonen er nødvendig, og som mener at vi feiler om vi ikke foretar etter-konsekrasjon om det er nødvendig å hente inn mer brød og vin, -- de kan altså faktisk påberope seg en meget lang tradisjonssammenheng. Men det er interessant å se hvilken tradisjonssammenheng det faktisk er. Vi føres til en spesifikk *vestlig* sammenheng, som kulminerer i høyskolastikken.

Og jeg vil igjen peke på den rolle som den liturgiske tradisjonssammenheng har spilt. (Ordet «liturgisk» brukt i omfattende betydning, både om en gudstjenestlig bruk og om det syn som ligger til grunn for denne bruk.) Det er vanskelig å se sammenhengen mel-

lom den lutherske nattverdlære og en praksis som etter-konsekrasjonen. I og med at transsubstantiasjonslæren er forkastet, er det sagt farvel til enhver tanke om en *fysisk* forvandling av nattverdelementene. Nattverden *er* Jesu sanne legeme og blod. Men noen fysisk forvandling av brød og vin finner ikke sted. Derfor heter det også: Extra usum non sacramentum. Det konsekvente ville være å si som Mansbach: Når vi sørger for å ha brød og vin i passende mengde på alteret, så er dette noe vi gjør boni ordinis et diligentiae ministrorum causa. Å gjenta ordene er ikke nødvendig. Eller som Spener: Nattverdordene er å sammenligne med en bordbønn, og bordbønnen gjelder da også den maten som ennå ikke er kommet inn på bordet![16])

Når man urgerer etter-konsekrasjonens nødvendighet, må man også få vanskeligheter med de eventuelle rester av elementene som blir igjen etter nattverdmåltidet. Hva skal man gjøre med dem? Gamle bestemmelser sier gjerne at vinen skal deles mellom de siste nattverdgjestene, eller den skal slåes ut.[17]) I hvert fall måtte de konsekrerte elementer ikke blandes med de ukonsekrerte.

Problemet med reiteratio verborum kan bare avgjøres ved ny besinnelse på Skriftens vitnesbyrd om nattverden. Det ligger utenfor min oppgave her å gå i detaljer på dette punkt. Det får være nok å si at oldkirkens enkle realisme, som ikke spekulerer over noe «konsekrasjonsøyeblikk», men som tar det for gitt at vi i nattverdens brød og vin mottar Jesu legeme og blod, er mer i pakt med NT enn senere kirketiders forskjellige teorier.

Det er til Skriften vi må gå, ikke til liturgihistorien. Hva det kan føre til når man nøyer seg med liturgihistorien, har man et slående eksempel på fra England. Ved visse liturgihistoriske studier var man kommet til den oppfatning at enhver «ekte» nattverdbønn måtte ha en «epiklese», slik som i Øst-kirken. Nå finnes det i den gjeldende Prayer Book ingen epiklese. Men det finnes en bønn «Hear us», som står like før Innstiftelsesordene, på samme plass som «quam oblationem» i romermessen. Bønnen «hear us» hadde i den eldste Prayer Book av 1549 en form som ikke var ulik quam oblationem. Nå er det mange som mener at quam oblationem i virkeligheten er en epiklese: Vi ber — — at det må bli for oss din — Sønns, vår Herre Jesu Kristi legeme og blod. Hva gjorde man så? Jo, i forslaget til ny Prayer Book av 1927—28 hadde man gjengitt bønnen «hear us» omtrent den form den hadde i 1549, og så flyttet man den, slik at den fikk den «riktige» plass *etter* innstiftelsesordene. Ved etter-konsekrasjonen skulle både innstiftelsesordene og «hear us» leses. Dette var en av grunnene til at forslaget

av 1927—28 ble forkastet av parlamentet.[18]) Nå ser det ut til at man ikke lenger er så sikker på epiklesens nødvendighet. Men hele denne problematikk må være fremmed for en evangelisk forståelse av gudstjenesten.

Hvis man vil ta opp igjen skikken med «at wiie tøsser», så må man vite hva man gjør. Skjer denne «restaurering» med henvisning til liturgisk tradisjon, så bør man overveie hva det er for en tradisjonssammenheng man da stiller seg inn i. Man knytter ikke tilbake til den eldste kirke, men til en bestemt vestlig-katolsk tradisjonssammenheng. Og mener man at denne gudstjenstlige skikk er grunnet på Skriften, så bør man gi oss skriftbeviset.

2. Skal vi gjeninnføre skriftemålet før nattverden? Jeg sier med vilje «gjeninnføre», for skikken er gått av bruk svært mange steder, og der den ennå brukes -- jeg sikter til «alminnelig skriftemål» —, er det bare en del av nattverdgjestene som går til dette skriftemål.

Som kjent lå det lang tids strid bak bestemmelsen av 1886, som ga frihet til å nyte nattverden uten å ha deltatt i skriftemålet. Det ligger utenfor planen med denne artikkel å gå inn på den diskusjonen. Jeg vil bare peke på en omstendighet: De som kjempet for den dagjeldende praksis, kunne peke på at de lutherske KOO gjennomgående forlangte skrifte og absolusjon før nattverden. Om Kirkeordinansen og vår eldste reformatoriske praksis gikk i samme retning eller om man hos oss opprinnelig fulgte Luthers og den eldste reformasjonstids friere og mer evangeliske grunnsyn, er omstridt.[19]) Sikkert er det i hvert fall at det meget snart ble uomgjengelig krav om skrifte og absolusjon før nattverden. Det er også kjent hvorledes skriftemålet faktisk svant bort, inntil det bare gjensto den meget lille rest som er bevart i vårt alminnelige skriftemål, som i grunnen ikke er noe egentlig skriftemål.

For så vidt kan de, som i våre dager tar til orde for gjenopplivelse av skrifte og absolusjon før nattverden — enten som «alminnelig» eller privat skriftemål —, ubetinget påberope seg en liturgisk tradisjonssammenheng. Spørsmålet er bare hva det er for en sammenheng man da står i.

Og her vil vi igjen finne noe av det samme. Kravet om skrifte og absolusjon før nattverden er ikke oldkirkelig.

Den eldste kirkes kristne nøt nattverden hver søndag. Deres nattverdfeiring var evcharisti, de troendes takknemlige, jublende glede over nåden i Kristus. Det var ikke noe av botsstemning over deres nattverd. Der var nattverdtukt: Det hellige for de hellige! Og der var formaning til broderkjærlighet: Ingen må nyte natt-

verden om han har noe imot sin bror! Men der var ingen særlige sjelelige øvelser å iaktta før nattverden, heller ingen skriftestol å passere. Disse ting kom senere — vi føres igjen til middelalderen.

— — —

Nå er det jo selvsagt ikke avgjort noen ting om verdien av en gudstjenstlig skikk e. l. i og med at man har fått vite hvor gammel den er. Det er i og for seg intet nedsettende i det at skikken (det gudstjenestlige ledd e. l.) er fra middelalderen. Vi har jo også i vår liturgi flere ledd som stammer fra den eldste middelalder (Kyrie, Gloria, Credo), og ingen har nå noen innvending mot dem. Det er i og for seg ikke noe bedre å be med oldkirkens eller reformasjonstidens ord enn med middelalderens eller den nyere tids. Det er bare om å gjøre å bli klar over hva vi gjør når vi bruker dem.

Og nå nærmer jeg mitt point: Det gjelder å *forstå* vår liturgiske tradisjonssammenheng. Det gjelder å forstå hvilke motiver som har vært bestemmende for utformingen av dens struktur, og det gjelder å bli klar over hva vi i grunnen gjør, når vi fastholder eller forkaster enkelte av dens bruk — og hva det innebærer om vi gjeninnfører noe som allerede er gått av bruk.

La oss nå holde oss til de to ting som vi drøfter her: Etterkonsekrasjonen — og skriftemålet før nattverden. Det er allerede i det foregående sagt et og annet om motivene for disse handlinger. Det gjenstår å se tingene i en noe dypere sammenheng.

Vi spør da: (1) Hvordan gikk det til at man kom til å legge slik sterk vekt på konsekrasjons*øyeblikket*? Det er jo denne interesse for momentum praesentiae Christi som ble endelig avgjørende for den teori at det er lesningen av Innstiftelsesordene som «hitfører» forvandlingen av elementene.

På dette spørsmål er det i dag mulig å gi et ganske klart svar, takket være undersøkelser som er foretatt særlig av katolske og anglikanske liturgihistorikere. Jeg kommer i det følgende til å gjøre bruk av en del av disses resultater. At jeg herunder kommer til å tyde enkelte trekk på en noe annen måte enn disse teologer, er en nokså lett forståelig sak, som jeg bare for ordens skyld gjør oppmerksom på.

Vi har før sett at spørsmålet etter-konsekrasjonsøyeblikket begynte å våkne i 4. århundre. Det var imidlertid ikke før langt senere at denne lære ble endelig utformet. Og denne utvikling henger på det nøyeste sammen med oppløsningen av oldkirkens evcharistiske fellesskap og en ny, individualistisk fromhetstypes oppståen i tiden omkr. 12. århundre.

Peter Browe[20]) sier at i den gamle tid sto nattverdfeiringen i de

troendes bevissthet som et fjell med tre like høye topper: Offergangen (hvorunder de troende brakte sine gaver av brød og vin), konsekrasjonen og nattverdmåltidet. Dette bilde er utvilsomt treffende. Alt dette er uttrykket for at evcharistien ikke er den enkelte fromme sjels møte med Herren, men den samlede menighets handling. Menigheten gjør det som Herren selv gjorde hin kveld da nattverden ble innstiftet, den går sammen i en felles handling av selvhengivelse, takk og lovprisning, og mottar sammen Herrens legeme og blod.

Utviklingen i middelalderen førte, for å bli i Peter Browes bilde, til at de to ytterste fjelltoppene ble omtrent borte. Offergangen opphørte, den gikk over til å bli en handling som bare utføres av prestene. Nattverdnytelsen ble sjelden. Fra 5. århundre av begynner den skikk som har vart så lenge, at folk bare nyter nattverden én til tre ganger i året, mens de troende i den gamle tid nøt nattverden hver søndag. Altså sto bare den midterste fjelltoppen igjen: Konsekrasjonen. Desto viktigere ble denne.

Og nå begynner den utvikling som fører til at messen vesentlig blir noe man *ser*.[21]) Ca. år 1200 begynner elevasjonen. Litt senere kommer «forvandlingsklokkene». Enda litt senere Kristi legemsfest med monstransen og sakramentsprosesjonene. Det folk interesserer seg for, er å *se* den konsekrerte hostie. Når forvandlingsklokken ringer, strømmer folk sammen, så nær alteret som mulig, for å «skue» underet. Flere kirkelige synoder understreker at presten ikke må løfte opp hostien før ordene «hoc est corpus meum» er uttalt, «forat ikke skapningen skal bli tilbedt i stedet for skaperen».[22]) Så uhyre sterkt blir interessen samlet om «forvandlingen», forvandlingsordene og -øyeblikket. Konsekrasjon er nå ikke lenger en handling av den samlede menighet, den er blitt til noe som presten står og gjør alene, mens menigheten ser på — hvis det i det hele er en menighet til stede.

Det bemerkelsesverdige er altså at denne måte å se det hele på, denne tvers igjennom ubibelske bruk av nattverdens brød, den begynte ikke — den *kunne* ikke begynne — før folk var praktisk talt holdt opp å nyte nattverden.

(2) Men hvorfor holdt folk opp å nyte nattverden? Det er det neste spørsmålet vi må ha svar på.

Også dette spørsmål tør det være mulig å gi et svar på. Jeg holder meg her særlig til Gregory Dix: The Shape of the Liturgy (1945).[23]) La det være nevnt også her, at jeg gjør bruk av forhold som forfatteren har pekt på, uten i alle deler å gjøre samme bruk av dem som han.

Dix peker på at det er en eiendommelig sammenheng mellom de

kristnes ytre stilling i verden — deres forhold til staten — og nattverdfrekvensen. Så lenge de kristne var få, og deres nattverd «private», så lenge gikk alle kristne regelmessig til evcharistien hver søndag. Men den tid kom da alle mennesker var døpt og konfirmert, og dermed kvalifisert til å nyte nattverden — så sant de ikke var ekskommunisert eller levde i dødssynd. Da var nattverdhandlingen ikke lenger «private», men ble i høy grad «public». Så lenge den var «private», var den også «corporate», den var *hele* menighetens samlede evcharisti, ikke den enkelte troende sjels fromme andaktsøvelse. Men da den ble «public», kunne den i lengden ikke fortsette å være «corporate». Skulle alle disse døpte og konfirmerte mennesker nyte nattverden? Det har alltid vært en viss følelse i folket av at dette i grunnen ikke var riktig. Men hvor var grensen? Den var ikke lett å finne, og så førte dette til at nattverdfrekvensen sank, inntil bunnen ble nådd med bestemmelsen av 1215 om at alle skulle gå til alters minst én gang om året — en tingenes tilstand som den eldste kristentids troende måtte ha rystet alvorlig på hodet av. Tross geistlighetens uavlatelige oppfordringer til hyppigere nattverdnytelse, og tross visse ansatser i den retning f. eks. i reformasjonsårhundret, har skikken med den sjeldne nattverdnytelse vært alminnelig i alle kirkesamfunn — helt til bortimot vår egen tid, da de kristne i alle land begynner å nyte nattverden oftere — delvis meget oftere. Det har sin klare sammenheng med at samfunnet ikke lenger er i samme forstand som før «kristent». De bekjennende kristnes flokk er ved å bli liten, massene vender kristendommen ryggen. Ringen sluttes, vi vender tilbake til utgangspunktet.

Og nå kan jeg konkludere.

Etter-konsekrasjon er en liturgisk skikk som har sin rot i skolastikkens lære om at transsubstantiasjonen finner sted ved lesningen av Innstiftelsesordene. Men denne interesse for forvandlingsøyeblikket henger sammen med en utvikling som innebar at nattverden ble messeoffer. Den henger sammen med at nattverden ikke lenger var menighetens samlede evcharisti, men prestens magiske handling ved alteret — og den enkelte troendes meritoriske fromhetsøvelse.

Skrifte og absolusjon før nattverden er en skikk som er oppstått for å verne om nattverdbordets hellighet under folkekirkelige forhold, og for å kunne bruke nattverden som folkeoppdragende middel og kirketuktmiddel — hvilket i lange tider var ett og det samme. Men det tvungne skriftemål før nattverden kom til å føre middelalderens subjektivistiske nattverdfromhet videre innen den evangeliske kirke. Den førte til at den enkelte sjels beredelse og verdige

mottagelse av sakramentet måtte stille nattverdens karakter av communio, evcharisti og lovoffer i bakgrunnen, mens all oppmerksomhet ble samlet om den tanke som er lutherdommens styrke og svakhet på én og samme gang, nemlig at nattverden vesentlig er syndenes forlatelse (i innskrenket, negativ betydning av dette uttrykk). Det som messeofferet hadde begynt, ble således fortsatt av luthersk botsstemning og individualisme.[24])

Så kan de som ivrer for gjenopplivelse av disse skikker, nok si at de stiller seg i en gammel tradisjonssammenheng. Men den er for det første ikke så gammel som man tror. H. Sasse nevner som et eiendommelig eksempel på luthersk troskap mot tradisjonen at den siste «evige lampe» sloknet i våre dager i en luthersk kirke i Nürnberg.[25]) «Den evige lampe» er fra det 12. århundre, kom nokså langsomt i bruk og var ikke innført i alle kirker i Tyskland før henimot Luthers tid.[26]) Og den har for det andre en betenkelig opprinnelse. Det finnes prester som svermer for elevasjonen — de stiller seg i en tradisjonssammenheng som fører til høyskolastikken og som oppsto da folk var begynt å tilbe nattverdbrødet i stedet for å nyte det. Etter-konsekrasjonen har i virkeligheten samme rot. Skrifte og absolusjon før nattverden er på sitt vis også sprunget av en visstnok meget gammel rot, men man bør merke seg når og hvorledes den begynte å spire. Man stiller seg med disse ting visstnok i en meget lang tradisjonssammenheng. Men den er ikke lang *nok* — den fører ikke til kilden.

— De lutherske reformatorer ville beholde den gamle messen, bare rense den for canons offerforestillinger. Det er i virkeligheten «ein Lebensgesetz liturgischer Entwicklung»[27]) at en ny tro i begynnelsen holder seg mest mulig til de liturgiske former for den gamle tro, som den er vokst ut av. Slik beholdt de første kristne også mest mulig av synagogegudstjenesten, og lutheranerne beholdt mest mulig av messen. Det er naturlig, og de fleste lutheranere vil ikke ønske det annerledes. Men det var uunngåelig at man på denne måten kom til å beholde meget av liturgiske uttrykkssett som i virkeligheten ikke lenger svarer til det evangeliske trossyn. Her har den lutherske kirke vært svært konservativ. Og det behøver ikke være noe galt i å beholde noe av det gamle i og for seg!

Men jeg finner det overmåte interessant å se hva som gjennom tidene er falt bort, og hva som er blitt stående. Forvandlingsklokken er falt bort, de fleste steder nokså tidlig. Elevasjonen er falt bort. Etter-konsekrasjonen er falt bort. Skriftemålet før nattverden er ved å bli borte. Er det tilfeldig at nettopp dette er blitt borte? Jeg mener nei. Disse ting hadde ingen virkelig indre sam-

menheng med evangelisk nattverdforståelse. De hadde meget mer sammenheng med en nattverdpraksis hvis røtter vi har påvist ovenfor.

Og er det ikke merkelig å se hva som er blitt følgen av oppløsningen av det tidligere så jernharde bånd mellom nattverd og skriftemål? Skriftemålet, som reformasjonen ville beholde «propter absolutionem», det vil si for evangeliets skyld, ble på grunn av sammenkoblingen med nattverden på katolsk vis et kirkerettslig kontrollorgan. I stedet for kommunionsmenigheten fikk man kommunemenigheten.[28]) Den nære sammenkobling av skriftemål og nattverd la botens mørke farge over nattverdhandlingen, og var med på å gjøre nattverden til den enkelte sjels fromme andaktsøvelse i stedet for den samlede menighets glade evcharisti. Men hva skjer? I 1886 blir båndet mellom skriftemål og nattverd *omsider* løst. Og tre år senere, i 1889, ble oldkirkens lyse, jublende evcharisti innført ved den nye alterbok. Nattverdfrekvensen stiger.

Dette er mer enn et tilfelle.

— — —

La meg til sist i korte satser samle mine synspunkter:

1. Vår kirke står historisk sett i en vestlig-katolsk tradisjonssammenheng.

2. Etter reformasjonens innførelse beholdt vår kirke i sin gudstjeneste delvis meget lenge enkelte momenter som sto i dårlig sammenheng med vår evangeliske grunninnstilling (etter-konsekrasjon).

3. De ledd vi således beholdt, er etter hvert falt bort, hvilket henger sammen dels med at en mer evangelisk innstilling har seiret, dels dermed at kirkens ytre forhold begynner å ligne de som besto *før* denne vestlig-katolske tradisjon for alvor dannet seg (skrifte før nattverd).

4. En liturgisk tradisjon er en verdifull arv, og vi bør med takk erkjenne at vår alterbok gir oss en både verdig, vakker og sant oppbyggelig gudstjeneste, når den kan bæres og fylles med evangeliets ånd.

5. Man må unngå gjeninnførelse av skikker som visstnok kan ha en alderens patina, men som har sin opprinnelse i de drag av den «vestlige» tradisjonssammenheng som er fremmede for en evangelisk forståelse av nattverdmåltidet «etter den guddommelige innstiftelse».[29])

6. Det er ikke til romerkirken vi skal se, når det gjelder å finne liturgisk arvegull. Man har hevdet at den lutherske gudstjeneste

er en torso (Löhe). Men den som hevder dette, begår en feil som Luther unngikk: Han forutsetter at messeofferet er uatskillelig fra messen. Men liturgien er dog i sine grunndrag eldre enn messeofferforestillingene!

7. All liturgisk fornyelse må justeres på Skriften. Før vi kan besvare spørsmålet: Hvordan skal gudstjenesten være? — må vi vite svaret på dette spørsmålet: Hva er nytestamentlig kristendom?

8. Vi trenger en fornyelse av vår forståelse av nattverden som gudstjenestlig akt, slik at vi løsgjøres fra en *ensidig* subjektiv innstilling, og slik at vi frigjøres til en ny forståelse og opplevelse av nattverden som menighetens communio, takksigelse og lov-offer. Det nødvendige vakthold om nattverdbordets hellighet er i første rekke *forkynnelsens* sak. Skriftemålet har en annen, selvstendig funksjon.

9. Meget er allerede skjedd i denne retning, og vi nærmer oss dette mål i samme grad som Guds Hellige Ånd får samle og danne seg en virkelig levende, troende og bekjennende menighet blant oss. Og her vil kanskje den troende menighets ytre kår i verden bli en sterkt medvirkende faktor.

Noter og anmerkninger.

1) Se min artikkel: Den liturgiske bevegelse — og «Mediator Dei», TTK 1949 s. 172 ff.
2) Evelyn Underhill: Worship, s. 61.
3) Dix: The shape of the liturgy, 1945, s. 13.
4) Johs. Leipoldt: Der Gottesdienst in der ältesten Kirche, 1937, s. 55.
5) I ensyklikaen «Mediator Dei». Acta apostolicae sedis 1947.
6) Sitert etter B. Gulbrandsen: Nattverden i norsk kirkeliv, 1949, s. 254.
7) Leonhardt Fendt: Der luth. Gottesdienst des 16. Jahrhunderts, 1923, s. 76.
8) Paul Graff: Die Auflösung der alten Gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands, I 1942, s. 189.
9) Graff a. a. s. 195.
10) Gulbrandsen a. a. s. 65; Graff a. a. s. 195.
11) Graff a. a. s. 189, s. 194.
12) Sitert etter W. H. Frere: The Anaphora, 1938, s. 192.
13) Graff a. a. s. 189.
14) Dix, a. a. s. 238 ff.
15) Den øst-syriske Addai-Mari-liturgien inneholder ikke Innstiftelsesordene i nattverdliturgien. Man har forsøkt å forklare dette ved å anta at ordene er utelatt i håndskriftene p. g. a. «Scheu vor Profanierung» (Hans Lietzmann: Messe und Herrenmahl, 1926, s. 33), men at de likevel ble uttalt under evcharistien. Men hvis man frigjør seg fra den forutsetning at nattverdliturgiene til alle tider har *måttet* inneholde Innstiftelsesordene, er det ingen grunn til å tenke annet enn at Addai-Mari-liturgien ikke har hatt dem fra begynnelsen. Dix a. a. s. 177 o. fl. st. J. H. Srawley: The early history of the liturgy, s. 230. — Wetter (Altchristliche Liturgien) mener at Innstiftelsesordene opprinnelig ikke har inngått i den eldste nattverdliturgi. Dette kan dog ikke bevises, kfr. Y. Brilioth: Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv, 1926, s. 70 ff.
16) Graff a. a. s. 196.
17) Hansson: Kirkerett, s. 96.

18) Cyril Garbett: The Claims of the Church of England, 1947, s. 56. J. H. Srawley i «Liturgy and Worship», 1943, s. 342 f. Frere o. a. s. 204.

19) Gulbrandsen a. a. s. 58.

20) Peter Browe S. J.: Die Verehrung der Evcharistie im Mittelalter, 1933, s. 28 ff.

21) Anton L. Mayer: Die heilbringende Schau in Sitte und Kult. « «Heilige Überlieferung», 1938, s. 255 ff.

22) Peter Browe S. J.: Die Elevation in der Messe, i Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, 1930, s. 28.

23) Dix a. a. s. 16 f.

24) Brilioth: Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv, s. 220. — Luthers egen oppfatning var langt rikere og mer nyansert. Det den lutherske kirke kan ha å lære om nattverden som brodersamfunnets måltid og som «Weihe zum Opfer» (Paul Althaus: Das Wesen des evangelischen Gottesdienstes, 1932, s. 256), det kan den lære hos Luther, kfr. ikke minst hans nattverd-Sermon av 1519, W. A. VI s. 366 ff.

25) H. Sasse: Hvad er luthersk kristendom?, s. 86.

26) Browe: Die Verehrung etc. s. 1 ff.

27) v. d. Goltz, sitert etter Graff a. a. s. 14.

28) Åge Holter: Skriftestol og nattverdbord, i «Korsets ord og troens tale», s. 242.

29) Det er ikke min mening å «blåse til kamp» mot vårt alminnelige skriftemål. *Kampen* om denne sak endte i 1886, da det *tvungne* skriftemål før nattverden opphørte. (I Sverige skjedde dette i 1916. Også i Danmark og Finnland er båndet løst.) Hvor menighetene ennå bruker det alminnelige skriftemål, er det ingen oppgave å motarbeide det. Annerledes tør det stille seg med etter-konsekrasjonen.

HEBREERBREVETS ANVENDELSE AV DET GAMLE TESTAMENTE[1])

Av C. Tidemann Strand.

Når man skal bestemme forholdet mellom GT og NT, er det framfor alt viktig å legge merke til hvordan GT benyttes i NT. En slik undersøkelse er nylig utkommet på engelsk, «The Old Testament in the New Testament» av professor R. V. Tasker (London 1946). Og den svenske professor Hugo Odeberg behandler samme spørsmål i en liten brosjyre, «Nya testamentets syn på det gamla» (Jönköping 1945). Odebergs undersøkelse gir uttrykk for den gamle kirkelige oppfatning av forholdet mellom de to testamenter, men det er en vesentlig mangel ved Odebergs arbeid, han har nemlig ikke drøftet Hebreerbrevets forhold til GT. Han har bare et par isolerte sitater fra Hebreerbrevet. Nå sier han til innledning: «Om man vil få reda på hur Nya testamentet ser på det Gamla, kan man gå ut från vilket kapitel som helst i Nya testamentet, ty Nya testamentets syn på det Gamla lyser igenom överallt» (s. 4). Og dette er fullstendig riktig. Selv går han ut fra Luk 24, men Hebreerbrevets egenartede behandling av GT er en vesentlig komponent i NT's syn på GT. Ved siden av Matteusevangeliet er det ikke noe nytestamentlig skrift som har så mange berøringspunkter med GT som Hebreerbrevet. Tasker sier i nevnte skrift: «No book in the New Testament reveals the unity of Scripture to a greater extent than the epistle to the Hebrews» (s. 97). Tasker leverer en forholdsvis utførlig undersøkelse av Hebreerbrevet, men han vier den formelle siden ved Hebreerbrevets anvendelse av GT mindre oppmerksomhet. Og den formelle siden ved spørsmålet er ikke uviktig, selv om det viktigste naturligvis er de store hovedlinjer: løfte og oppfyllelse. Vi skal i det følgende peke på det egenartede i Hebreerbrevets behandling av GT. Og vi skiller da mellom en formell og en saklig side ved spørsmålet, selv om grensen ikke alltid er så lett

1) Forelesning holdt ved en åpningshøytidelighet ved Misjonsskolen.

å trekke. Det finnes jo nemlig formelle ting som får saklige konsekvenser.

I.

I Hebreerbrevet finnes det vel 30 direkte anførsler fra GT, derav halvdelen fra Salmene, 9 fra Pentatevken, og noen få fra profetene og andre bøker. Videre siterer forfatteren vel 30 ganger steder eller bruddstykker av steder uten direkte å angi dette som sitater. Disse steder er overveiende hentet fra Pentatevken og profetene, og noen ganske få fra Salmene. Foruten dette finner vi i brevet over 100 allusjoner til steder i GT. Når vi undersøker alle disse stedene, finner vi at forfatteren bruker den greske oversettelse av GT. Og det gjør han også der hvor den greske oversettelsen avviker fra grunnteksten. Ja, han bygger ofte sin argumentasjon på den særegne ordlyd i LXX. Riggenbach sier i sin kommentar til Hebreerbrevet (Zahns kommentarverk) at forfatteren som er hellenist, nesten utelukkende benytter den greske bibel (Einleitung s. XXXV). Og Tasker sier at forfatteren alltid foretrekker LXX.[2]) Tasker regner altså med at forfatteren har kjent grunnteksten, men ut fra brevet er det umulig å avgjøre om dette har vært tilfelle, og så lenge man ikke vet hvem som er forfatteren, lar det seg derfor ikke gjøre å si noe bestemt om dette. Men så mye kan man si at både forfatter og lesere må ha vært fullt fortrolige med den greske oversettelse av GT.

Vi nevnte at forfatteren bruker LXX også der hvor den avviker fra grunnteksten. Noen eksempler vil belyse dette. I kap. 1, 6 siteres Deut 32, 43: «Og alle Guds engler skal tilbe ham» (nemlig Sønnen). Disse ordene finnes overhode ikke i grunnteksten. Om dette sier Odland: «Som rimelig er, har man spurt med hvilken rett forfatteren har sitert denne LXX-tilføyelse som et Guds ord. Denne vanskelighet finner imidlertid sin tilfredsstillende løsning deri at innholdet av denne tilføyelse er en utvilsomt bibelsk tanke» osv.[3]) Dette er neppe noen tilfredsstillende løsning av spørsmålet. Når forfatteren av Hebreebrevet siterer denne «LXX-tilføyelse», så er det ikke fordi han finner saken bekreftet andre steder i GT. For forfatteren av Hebreerbrevet er denne tanken (at alle Guds engler skal tilbe Sønnen) bibelsk fordi den finnes nettopp på dette sted, Deut 32, 43, i den *greske* bibel. At den kan være trengt inn fra Salme 97, 7 er et spørsmål som ikke interesserer Hebreerbrevet. I kap. 2, 6 står det bl. a.: «Du gjorde ham lite ringere enn *englene*.»

2) Anf. skr. s. 107. — 3) Sigurd Odland, Fortolkning av Hebreerbrevet, s. 26.

Grunnteksten har her אֱלֹהִים. Fra kap. 1, 5 og utover trekker Hebreerbrevet en sammenligning mellom Sønnen og englene, dets argumentasjon bygger derfor på denne spesielle LXX-oversettelse. Det samme gjelder Hebreerbrevets anførsel i 10, 5 fra Salme 40, 7: «Et legeme laget du for meg.» I grunnteksten står det: «Du har boret ører på meg.» I Hebreerbrevet er det en hovedtanke at Jesus har brakt det fullkomne, endegyldige offer for synd. Derfor har LXX's ordlyd en betydningsfull plass i Hebreerbrevets sammenheng (se 7, 27; 9, 14; 10, 12). I 10, 10 leser vi da også, nettopp med allusjon til Salme 40, 7: «— ved denne vilje er vi helliget ved ofringen av Jesu Kristi *legeme* én gang for alle.»

Også i de mer indirekte anførsler og allusjoner er den greske oversettelsen av GT merkbar. Vi kan f. eks. tenke på profetordet i 10, 38: «Den rettferdige ved tro skal han leve, og dersom han unndrar seg, har min sjel ikke lyst til ham.» Den andre halvdelen av utsagnet har i grunnteksten en ganske annen mening. Det står i stedet: «Oppblåst og uredelig er hans sjel i ham.» Det er umulig å forklare hvordan denne forskjellen er oppstått. Men forfatteren av Hebreerbrevet understreker den formen ordet har fått i LXX, for i v. 39 heter det: «Vi er ikke av dem som *unndrar* seg til fortapelse, men av dem som tror til sjelens frelse.» Uttrykket «å unndra seg» blir understreket som en talende motsetning til et av brevets typiske uttrykk «å komme *nær*» til Gud eller «å *nærme* seg» Gud. Uttrykket henger vel sammen med den levittiske prestetjeneste (se f. eks. Num 16, 5. 9. 10).

Enkelte av forfatterens uttrykk forstår man først på bakgrunn av LXX. I 11, 26 heter det f. eks. at Moses aktet *Kristi* vanære for en større rikdom enn Egypts skatter. I sin fortolkning til dette sted sier Odland at uttrykket er brukt ut fra forfatterens nytestamentlige tankegang.[4]) Men Odland har åpenbart ikke vært oppmerksom på at det i Salme 89, 52 er tale om hån mot Herrens *salvede*. Og i LXX står det naturligvis χριστός som oversettelse av det hebraiske מְשִׁיחֶךָ. Herrens salvede er for Hebreerbrevet en type på Kristus, og det som sies om den salvede i GT, gjelder egentlig og dypest sett Kristus. Når det nå heter at Moses bar Kristi vanære, henger det sammen med den tanken som i Hebreerbrevet kommer særlig klart fram, at Guds folk i den gamle og den nye pakt er en enhet.[5]) En innholdsrik allusjon til GT i LXX's skikkelse finner vi i 12, 3 hvor det står om Jesus at han tålmodig har lidd motsigelse av *syndere*. Uttrykket skriver seg fra fortellingen om Korahs opprør (Num 16, i LXX Num 17) mot Moses, han som Gud sendte til å være både

4) Odland til Hebr 11, 26. — 5) Riggenbach s. 370.

høvding og redningsmann, som Stefanus sier (Acta 7, 35). Moses er typen, og Kristus er antitypen, som tilfellet er flere steder i brevet (sml. 3, 1 ff.).

Forfatterens utstrakte bruk av LXX gir oss rett til å si at den greske oversettelse av GT har vært hans og lesernes bibel, nøyaktig som den norske oversettelse av GT og NT er vår bibel. Og enhver samvittighetsfull oversettelse er Guds ord, like fullt som grunnteksten. Hebreerbrevet behandler LXX som Guds ord, selv om LXX ikke alltid stemmer bokstavelig med grunnteksten. Dette er en verdifull iakttagelse vi kan gjøre, og denne iakttagelse kan ikke være uten betydning for inspirasjonsteorien. Det får her være nok med denne antydning. Forholdet mellom grunnteksten og LXX er ikke bare et filologisk spørsmål.

II.

Hebreerbrevets forfatter har en eiendommelig måte å innføre gammeltestamentlige sitater på. Han bruker ikke formelen «Det står skrevet» eller «Skriften sier», heller ikke «Profeten sier» eller lignende, men «Gud sier» og «Den Hellige Ånd sier». Og hvor han en enkelt gang nevner en menneskelig forfatter, uttrykker han seg slik: «Han (dvs. Gud) sier ved David» (4, 7). Det er Gud som taler i hele GT. Brevet begynner jo med disse ordene: «Etter at *Gud* fordum hadde talt mange ganger og på mange måter til fedrene ved profetene, så har han i disse siste dager talt til oss ved Sønnen» eller «gjennom profetene» og «gjennom Sonen» som vår nynorske oversettelse gjengir det. Guds ords autoritet er urokkelig for forfatteren. Og hans argumentasjon viser at han regner med den samme forutsetning hos sine lesere. Det ville sikkert ikke ha falt forfatteren inn å skille mellom noe i Bibelen som er Guds ord og annet som ikke er det. Men hele hans måte å benytte GT på viser at det er *saken* om å gjøre, nemlig τὰ ἐχόμενα σωτηρίας, det som hører til frelse (6, 9). Man kan lese Bibelen som man leser enhver annen bok, men da hører man ikke *Guds* ord, for Guds ord taler til samvittigheten: «Guds ord er levende og kraftig og skarpere enn noe tveegget sverd og trenger igjennom inntil det kløver sjel og ånd, ledemod og marg og dømmer hjertets tanker og råd» (4, 12). Hebreerbrevet er ikke uinteressert i det historiske, tvert imot er forfatteren en sikker kjenner av Israels gamle historie. Men historien er en Gud-ledet historie, den er sammen med Ordet *Guds tale*. Gud har talt mange ganger og på mange *måter*. Han har talt også i handling. Forfatteren sier at den gamle offertjenesten alltid på

ny ga en «minnelse om synder» (10, 3). Og i kap. 11 trekker han fram en rekke eksempler på at Gud har talt i de historiske hendinger i folkets liv. Også i den nye pakt har Gud talt i handling, som det heter i 2, 4: «— Gud *vitnet* med både ved tegn og under og mangehånde kraftige gjerninger og utdeling av Den Hellige Ånd etter sin vilje.» Og et annet sted sier han at Jesu blod *taler* bedre enn Abels (12, 24).

Etter moderne betraktning virker forfatteren temmelig likegyldig når det gjelder spørsmål om de gammeltestamentlige ords forfattere og historiske bakgrunn. Enda han var meget vel hjemme i sin bibel og godt visste at David er angitt som forfatter til Salme 8, innfører han et sitat fra denne salmen slik: «En har på et sted vitnet slik» (2, 6). I kommentarene blir det gjerne drøftet om forfatteren av Hebreerbrevet har oppfattet det eller det sted direkte eller indirekte messiansk. Men en slik distinksjon har så vidt vi kan se ikke foresvevet forfatteren. Han lar ordene i Salme 2, 7 uten videre gå på Kristus: «Du er min Sønn, jeg har født deg i dag» (sit. 1, 5). Det samme gjelder ordet fra 2 Sam 7, 14 som opprinnelig er sagt om Davids sønn, Salomo: «Jeg vil være ham en far, og han skal være meg en sønn» (sit. samme sted). Forfatteren lar ordene gjelde om Davidssønnen kat'exochén. Ord som opprinnelig er talt om Jahve, overfører han uten videre på Kristus, f. eks. ordene fra Salme 45, 7 f. (sit. 2, 8): «Din trone, *Gud,* står i all evighet» og Salme 102, 26—28 (sit. 2, 10): «Du *Herre* grunnfestet i begynnelsen jorden, og himlene er dine henders gjerninger.» Hebreerbrevet har forstått GT ut fra Jesu ord: «Jeg og Faderen vi er *ett*.» Kristus gjøres til subjekt i mange salmesitater uavhengig av spørsmålet om hvem som er forfatteren, således i sitatet fra Salme 22, 23 (sit. 2, 12): «Jeg vil kunngjøre ditt navn for mine brødre, midt i menigheten vil jeg lovsynge deg» og i sitatet fra Salme 40, 7 ff. (sit. 10, 5 ff.): «Offer og gave ville du ikke ha, men et legeme laget du for meg.» En slik skriftfortolkning skurrer i moderne ører, den lyder ukritisk og uhistorisk. Det er ikke min mening å undervurdere den historiske eksegese, men vi skal være klar over dens grenser. Hebreerbrevets eksegese av GT bygger på den forutsetning at Guds ord er *levende,* det kan ikke historieforskningen si oss, det er bare gjenstand for tro. Uttrykket «den levende Gud» forekommer flere steder i brevet (3, 12; 9, 14; 10, 31). Men den historiske forskning som sådan kjenner ikke den levende Gud, skapelsens, inkarnasjonens og inspirasjonens Gud.

Det har vært alminnelig blant fortolkerne av GT å spørre om det og det «kunne» sies på det og det tidspunkt. Man har også datert

skrifter og skriftstykker ut fra en bestemt oppfatning av hva som til enhver tid «kunne» sies. En slik framgangsmåte har lite med troen på den levende Gud å bestille, han som sier presis *hva* han vil *når* han vil gjennom sine vitner. Dermed vil vi ikke gi uttrykk for en mekanisk inspirasjonsopfatning, profetene *gransket* og *ransaket* samtidig som sannheten ble *åpenbaret* for dem (1 Pet 1, 10 ff.). Hvor langt de selv forsto den åpenbaring de ga uttrykk for, er et ganske underordnet spørsmål teologisk sett. Men det er ut fra Bibelen grunn til å tro at de hadde en større og rikere forståelse enn mang en forsker har tiltrodd dem. Hebreerbrevet sier at den gamle pakts fromme døde uten at de hadde oppnådd det som var lovt, men «de *så* det langt borte og *hilste* det og bekjente at de var fremmede og utlendinger på jorden» (11, 13). Det stemmer nøyaktig med Jesu ord: «Abraham, eders far, frydet seg til å se min dag, og han så den og gledet seg» (Joh 8, 56).

III.

Med dette har vi antydet det som er Hebreerbrevets store hovedanliggende: *Løfte og oppfyllelse*. Og det er da to motiver som er like tungtveiende for forfatteren. På den ene side understreker han sterkere enn noen annen nytestamentlig forfatter *sammenhengen* mellom den gamle og den nye pakt. Hans brev er fra denne side sett en mektig kommentar til Jesu ord i bergprekenen: «I må ikke tro at jeg er kommet for å oppheve loven eller profetene, jeg er ikke kommet for å oppheve, men for å oppfylle» (Matt 5, 17). På den annen side framstiller Hebreerbrevet Kristi storhet og herlighet på en slik måte at *forskjellen* mellom den gamle og den nye pakt blir særdeles tydelig. Fra denne side sett er Hebreerbrevet en like mektig kommentar til et annet Jesusord: «Loven og profetene hadde sin tid inntil Johannes, fra den tid forkynnes evangeliet om Guds rike, og enhver trenger seg inn i det med makt» (Luk. 16, 16).

Det er alminnelig å tale om en utvikling i åpenbaringen. Uttrykket leder gjerne tanken i retning av en immanent evolusjon, derfor vil vi helst unngå det. Vi vil heller tale om en progresjon i den gudledede åpenbaringshistorie. Jesus kom i «tidens fylde», καιρὸς διορθώσεως (9, 10), et uttrykk som i vår bibel er oversatt med «tiden til å sette alt i rette skikk», eller bedre i den nynorske Bibelen: «tidi til rettarboti», «the time of reformation» som det heter i den engelske Bibelen. Jesu komme var forberedt, og det skjer en μετάθεσις, et omskifte ved overgangen fra den gamle til den nye pakt (7, 12). Og en μετάθεσις vil også finne sted ved

Jesu Kristi annet komme. I Hebreerbrevets betraktning av den nye pakts forhold til den gamle er det et uttrykk som stadig vender tilbake, nemlig uttrykket «fullende» og «fullendelse» eller «fullkommenhet». Som frelsens høvding er Jesus blitt fullendt (2, 10; 5, 9; 7, 28). Og Guds mål med sitt folk er å fullende eller fullkommengjøre det. Loven førte ikke noe fram til fullkommenhet (7, 19; 9, 10; 10, 1), derfor måtte det en μετάθεσις et omskifte av prestedømmet til (7, 12; 9, 11 ff.). Og ved Jesu yppersteprestelige gjerning er Guds folk prinsipielt fullkommengjort (10, 12). Denne fulkommenhet eier vi i troen, og fullendelsen eier vi i håpet (11, 40). Og garantien er den at Jesus selv er troens opphavsmann og fullender (12, 2).

Hebreerbrevet er helt og holdent eskatologisk orientert. For det første blir tiden *fra* Jesu første komme kalt den siste tid. Gud har i disse «siste dager» talt til oss ved Sønnen (1, 1). Og nå er han åpenbart én gang «ved tidenes ende» for å bortta synden ved sitt offer (9, 26). Den samme tanken finner vi flere steder i NT (f. eks. 1 Kor 10, 11 og 1 Pet 1, 20). Oppfyllelsens tid er endetiden, dette er en urkristelig tanke som vi møter allerede i Peters pinsepreken (Acta 2, 16 ff.). Endetiden er allerede inntrådt, idet Guds løfter i den gamle pakt er oppfylt. I 8, 6 hører vi at det er en bedre pakt Jesus er blitt mellommann for, da den er grunnlagt på bedre løfter. De løfter forfatteren her sikter til, er løftene om den nye pakt hos profeten Jeremia (31), hvor det bl. a. heter: «Jeg vil forlate deres misgjerning og ikke mer komme deres synder i hu» (sit. 8, 12). Men ikke alle Guds løfter er oppfylt ennå. For Kristus skal annen gang åpenbare seg (uten synd) til frelse for dem som venter på ham (9, 28). Eller som det heter i 1, 6: «Gud skal annen gang føre den førstefødte inn i verden.» Også i denne betydning er Hebreerbrevet helt igjennom eskatologisk orientert. Det som ikke er oppfylt, skal skje snart, og det er alt sammen forutsagt i *GT*. I 10, 37 siteres profetordet: «For ennå er det bare så kort en stund, så kommer han som komme skal, og han skal ikke dryge.» Sikkert er dette at forfatteren kan tale om «den kommende verden» som om den allerede var nærværende: «— I er kommet til Sions berg og den levende Guds stad, til det himmelske Jerusalem, og til englenes mange tusener, til høytidsskaren og menigheten av de førstefødte som er oppskrevet i himlene, og til dommeren som er alles Gud, og til de fullendte rettferdiges ånder» (12, 22 f.). Alt dette kan forfatteren si fordi leserne er kommet til *Jesus*, mellommannen for en *ny pakt* (v. 24). Han er gått inn som forløper for oss, og vi går inn til hvilen vi som er kommet til troen (6, 20 og 4, 2).

Både det som er oppfylt, og det som ennå står tilbake, finner forfatteren forutsagt i GT. En av brevets hovedtanker er uttrykt i 9, 11: «Kristus kom som yppersteprest for de kommende goder.» Da ble *det* oppfylt som hele den gammeltestamentlige offertjeneste pekte fram til. Og ut fra GT påviser forfatteren at det står en sabbatshelg tilbake for Guds folk (4, 9). Ordet *løfte* er et hovedbegrep i Hebreerbrevet, og Gud er trofast som ga løftet (10, 23), derfor er også ordet *håp* et av brevets hovedbegreper. Uttrykk som «den kommende verden», «en kommende stad», «hvilen» og «arven» støter vi stadig på. Og *tro* i Hebreerbrevet blir vesentlig identisk med *håp*, dvs. tillit til Guds løfter (se 11, 1 og v. 6). Og dette blir dokumentert ved en rekke eksempler fra Israels gamle historie.

Som før nevnt taler forfatteren om en μετάθεσις, et omskifte både for prestedømmets og lovens vedkommende (7, 11 f.). Men det er én ting som ikke er gjenstand for noe omskifte, nemlig Guds uryggelige vilje (τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ) (6, 17). Guds uryggelige vilje er den at «de kalte skal få den evige arv som var lovet» (9, 15) eller som det heter i inngangskapitlet: de skal arve frelse (1, 14). Og for å gjennomføre sin uomskiftelige rådslutning måtte Gud omskifte både prestedømmet og loven (7, 12). «— *derfor* er han mellommann for en *ny* pakt, forat de kalte skal få den evige arv som var *lovet,* etter at en død har funnet sted til forløsning fra overtredelsene under den første pakt» (9, 15). For «det er *umulig* at blod av bukker og kalver kan *bortta* synder» (10, 4). Virkelig fjernelse av synden, ἄφεσις ἁμαρτιῶν, var umulig på den gamle pakts grunn. Her skjedde bare en *minnelse* om synder, ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν (10, 3). Ved de stadig gjentatte ofringer i templet ble den sannhet innskjerpet at «uten blods utgytelse skjer ikke forlatelse» (9, 22). Kristus er den sanne yppersteprest som gikk inn i helligdommen og fant en evig forløsning (9, 11 f.). Dette omskifte av prestedømmet skjer ikke i strid med GT, men *ifølge* GT. Det er Gud selv som tar det første bort for å innsette det annet (10, 9). Det «første» er begrunnet i lovens ord, «det annet» i «edens ord» (7, 28). Begge deler er Guds ord, og edens ord er ordet fra Salme 110, 4 — et ord som har stor vekt i Hebreerbrevets sammenheng (5, 6; 7, 17. 21). Omskiftet av loven skjer ved edens ord. Det nye var forutsagt i GT, forut sagt og forut avbildet. Den gamle pakts innretninger var «skygger og avbilder» av «de himmelske ting» (8, 5; 10, 1 og 9, 23), men *ikke selve tingene.* At den gamle pakt var utilstrekkelig har Gud sagt i GT (8, 13). Ord som «større» og «bedre» er ord som forfatteren stadig bruker når han taler om den nye pakts herlighet.

Hebreerbrevet ser både sammenhengen og avstanden mellom GT og NT. Den reformerte kirkeavdeling ser bare sammenhengen, slik som Calvin uttrykker det i sin Institutio: «Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostra differt, ut unum prorsus atque idem sit, administratio tamen variat» (II, 10, 2). Her kan vi ikke se annet enn at Calvin har Hebreerbrevet imot seg, og Hebreerbrevet er og blir det viktigste vitne i NT om forholdet mellom GT og NT. Luther og den lutherske kirke har her som på så mange punkter et ganske annet bibeltro syn enn den reformerte kirkeavdeling. Ved siden av et filosofisk apriori er det kanskje ikke minst skriftsynet som hindrer Calvin og de reformerte i å gi et fullgyldig uttrykk for Kristi person og gjerning.

BISKOP KARL MARTHIN MARTHINUSSENS VITA

OPPLEST UNDER BISPEORDINASJONEN I TREFOLDIGHETSKIRKEN I OSLO 12. FEBRUAR 1950

Jeg er født i Bergen 26. november 1890. Mor døde da jeg var fire uker gammel, og mitt barndomshjem fikk jeg derfor hos mine besteforeldre på mors side: bygselmann og bankkasserer Karl Olsen og hans hustru. De bodde i Loddefjord ved Bergen, og hørte til Askøy sokn. Jeg er imidlertid døpt i Johanneskirken i Bergen av daværende personellkapellan Ole C. Iversen, som senere ble min faderlige venn og rådgiver og har innsatt meg i to av de embetene jeg har hatt. Mine besteforeldre var av fisker- og bondeslekt gjennom flere generasjoner, levende og arbeidende kristne med røtter tilbake til den haugianske vekkelse. Det enkle hjemmet var et sentrum for kristelig liv i bygden.

Oppdragelsen — jeg var ene barn i huset — var i samklang med den bibelske regel: Gudsfrykt med nøysomhet er en stor vinning. Min mor ble av alle som kjente henne, omtalt som en fin og from kvinne. Jeg hadde et lykkelig og trygt hjem hos mine besteforeldre. Særlig står mormors skikkelse for meg: mild og myndig på samme tid.

Da jeg var vel 10 år gammel døde bestefar, og jeg kom tilbake til Bergen, hvor far hadde opparbeidet en beskjeden en-grosforretning i papirbransjen. Han ble gjennom flere år både far og mor for meg, og det oppsto et meget godt og nært forhold mellom oss. Far var en avgjort personlig kristen, sterkt knyttet til indremisjonen, men med fast kirkelig stade. Hans hjertesak i Guds rikes arbeid var søndagsskolen. I dens gjerning deltok han med aldri sviktende troskap like til noen få år før sin død. Etter moderne oppfatning var vel oppdragelsen noe ensporet og klar pietistisk i sin holdning. Men selv om jeg nok iblant opponerte i mitt indre,

hadde jeg dog alltid den dypeste respekt for fars kristendom — ikke minst for hans ubøyelige rettskaffenhet og ærlighet. Jeg takker ham også for den oppdragelsen til arbeid og gleden ved arbeid som han ga. Han var selv en overordentlig arbeidsglad mann, og jeg lærte å sky og forakte dovenskap. Kort tid etter min konfirmasjon giftet far seg igjen. Min stedmor var et fint og klokt kristent menneske, og forholdet mellom oss var alltid fortrolig og uten mislyd.

Min skolegang tok til på landsfolkeskolen og fortsatte — da jeg kom til byen — på Hambros skole. Jeg tok middelskoleeksamen i 1906 og eksamen artium 1909. Jeg føler meg i megen takknemlighetsgjeld til flere av de lærere jeg hadde, mest til skolestyreren selv: Edvard Hambro, og til min religionslærer i gymnasiet: nåværende prost Henrik Seip. Hans friske og kloke undervisning i forbindelse med de bibeltimer og samtaler han hadde for elevene, førte meg stadig nærmere så vel en klar kristen avgjørelse som tanken på å bli prest. Det bestemmende gjennombrudd fikk jeg ved møtet med den kristelige studenterbevegelsen. Og det var med indre frimodighet og visshet om mitt kall å bli prest, jeg tok fatt på det teologiske studium i 1909.

Studieårene var i flere henseender en beveget tid. Det var ikke lett hverken å være kristen student eller teolog. Og dog tenker jeg med glad takknemlighet på studieårene og den ganske strenge skolen vi gikk igjennom. Det var i kirkestridens første fase: de teologiske brytninger førte med nødvendighet til indre kamper. Men jeg fikk ved Guds nåde holde fast ved min barnetro. Det ble en åndelig vekstens tid for meg. Av mine universitetslærere minnes jeg med ærbødig takknemlighet professor Lyder Brun, og jeg føler det som en hjertesak i dette mitt vita å gi uttrykk for den. Vitenskapelig alvor, intellektuell vederheftighet forenet med hjertets fromhet og inderlig kjærlighet til vår norske kirke ble under hans påvirkning et livsbestemmende ideal for meg. At jeg senere er kommet til å se annerledes på mange spørsmål enn den teologi han den gang representerte, gjør intet skår i denne min takknemlighet. For meg står han alltid som den der ville bygge opp, og hans undervisning ble meg positiv hjelp til tro og frimodighet. Men ikke mindre betydningsfullt for min utvikling ble det at presten Mikael Hertzberg allerede i mitt første studentår fikk meg med i praktisk menighetsarbeid. Sammen med nåværende biskop Arne Fjellbu ble jeg satt til å ta meg av det kristelige ungdomsarbeidet i Tøyen småkirkemenighet i Oslo, og jeg ble knyttet til dette praktisk talt gjennom hele studietiden. Det var en uvurderlig hjelp i disse brytningsår å ha rot i det åndelige miljø som småkirkemenigheten byr.

Det ble på avgjørende punkter bestemmende for mitt syn på tidens stilling og oppgave i folkets liv. På særlig måte fikk jeg lagt inn over meg den kristnes sosiale ansvar. En kontakt med dette hadde jeg alt på forhånd i min nesten «medfødte» interesse for edrueligheтsarbeidet. Jeg har fra barnsben av vært avholdsmann. Og jeg har følt det som et privilegium å ha fått delta i denne ideelle kulturrørsle.

Misjonsprest Johannes Johnson ledet det praktisk-teologiske seminar i mitt praktikumssemester. Jeg kan vanskelig tenke meg noen mer inspirerende veileder for vordende prester enn han. Hans slagord: Fyll institusjonene! står framleis for meg som det mest fruktbare synspunkt for prestetjenesten i vår folkekirke. Jeg har like fra gymnsiasttiden vært knyttet til den kristelige studenterbevegelse og skylder den mer enn jeg kan få sagt. Den ga meg bl. a. også den interesse for det økumeniske arbeid som jeg ennå har, og som gjorde at jeg i en del år kom aktivt med i det mellomkirkelige arbeid for fred og forståelse mellom folkene og kirkesamfunnene. Jeg ble ordinert av biskop Jens Tandberg i Vår Frelsers kirke 20. juni 1915, og overtok like etter stillingen som kallskapellan i Ås med særlig forpliktelse til å ta meg av det kristelige arbeid blant landbrukshøyskolens studenter. Det halvannet år på Ås ble en meget rik tid for meg. Jeg bodde på skolens internat og kom derved i nær kontakt med så vel studenter som lærere. Og denne min første menighet møtte meg i det hele med en tillit og overbærenhet som for alltid har knyttet mitt hjerte til den.

Imidlertid mottok jeg kall fra Bergens Småkirkeforening til å bli dens sekretær og prest ved den kommende småkirkemenighet der. Høsten 1916 kom jeg tilbake til min barndoms by, og jeg har siden hatt mitt virke der, først ved St. Jakobs småkirkemenighet i ca. 14 år, siden som res. kap. og sokneprest til Sandviken menighet. Med over 33 års tjenestetid i Bergen er jeg blitt sterkt knyttet til byen og dens friske åndelige liv, ikke minst på det kristelige område. Jeg regner det for min store lykke å ha fått være med på å bygge opp fra grunnen av en ny, aktiv menighet: St. Jakobs småkirkemenighet. De muligheter og den arbeidsform småkirkemenighetene byr, står for meg som ideal for kirkens arbeid i større byer. I Sandviken menighet har jeg ikke minst kunnet glede meg ved et tillitsfullt, velsignelsesrikt samarbeid med en bevisst og aktiv lek menighetskjerne, selvstendig i syn og innstilling og med inderlig kjærlighet til kirken. De prøvsomme år under okkupasjonen bandt også sammen på en måte som gjorde nøden og kampen til en nådens gave.

Jeg har hatt atskillig undervisning i den høgre skolen, først og fremst som lærer i kristendomskunnskap. Jeg har satt pris på dette arbeid og den kontakt det har gitt meg med de unge. Jeg sender min hilsen til de elever jeg har hatt; de ga meg så meget. Skolen har i det hele ligget mitt hjerte nær, og samarbeidet med dens folk hører til mine beste opplevelser. Det har styrket min overbevisning om at skole og kirke hører organsk sammen, og at et brudd i tillitsforholdet mellom dem vil være en livsskade for vårt folks kultur og åndelige sunnhet. Hva jeg ellers har fått delta i gjennom årene av alment, kulturelt og humanitært arbeid har lært meg at det er en fordel at kirkens interesseområde ikke er for snevert, at intet sant menneskelig bør være den fremmed.

I dyp takknemlighet husker jeg på de to biskoper i Bjørgvin i min prestetid: Peter Hognestad og Andreas Fleischer. De møtte meg begge med inspirerende tillit.

Jeg ble i 1917 gift med Borghild Haugland, datter av avdøde avdelingssjef Hans Haugland og hustru Jensine, f. Klingenberg. Hennes oppofrende trofasthet gjennom alle år har vært en stadig frisk kilde til arbeidsglede og harmonisk livsutfoldelse.

Når jeg tenker tilbake på mitt liv til denne dag, er jeg overveldet av en følelse av ydmyk takknemlighet. Om jeg har vært troløs og sviktet i så meget, har Gud vært trofast. Han har bevart meg i dåpspaktens nåde; han har ført meg til en stadig mer rotfestet tillit til sitt ord, til alltid klarere syn for herligheten i vår kirkes tro og bekjennelse. Jeg har måttet revidere atskillig av min ungdoms meninger og lette optimisme. Men ett har jeg ubrutt fått holde fast ved, og det kan best sies i Landstads salmelinjer:

«Nei, for all den ting jeg visste,
kan jeg ei min Jesus miste.»

Alt hva der er verd å nevne, har han gitt meg av uforskyldt nåde. Det er ufattelig at han har villet bruke meg. Og når han nå har kalt meg til tilsynsembetet i vår norske kirke, er det eneste som kan gi meg frimodighet til, om enn under beven, å gå inn under det overveldende ansvar, vissheten om at hans nåde skal være meg nok.

NYTESTAMENTLIG LITTERATUR

Av Olaf Moe.

Etter den lammelse av den teologiske produksjon som den siste verdenskrig førte med seg i Tyskland, begynner nå også forlagene der nede igjen å utsende ikke så få nye teologiske arbeider. Men dessuten har jo Sveits hele tiden fortsatt og økt sine bidrag til den teologiske diskusjon, og det samme er tilfellet med England. I det følgende skal jeg omtale en del av den nytestamentlige litteratur som er kommet meg i hende i de siste par år.

Av kommentarer er først og fremst å nevne en til *Matteus* av *W. Michaelis* (professor i Bern), utgitt som en del av det sveitsiske bibelverk for menigheten «Prophezei». Ennå foreligger bare ett bind, omfattende kap. 1—7 (331 små sider). Fortolkningen er så grundig at den kan synes mer beregnet på lærd enn på lek, men nettopp derfor kan også teologene lære meget av den, jeg nevner f. eks. forklaringen av ættetavlen og av bergprekenen. Michaelis' grunnsyn er positivt, som det allerede fremgår av hans behandling av beretningen om jomfrufødselen, men i mange enkeltheter er hans innstilling rett kritisk. Michaelis holder på to-kilde-hypotesen og anser da heller ikke Matteus som forfatter av evangeliet, men bare av Logia-kilden, og han skjelner derfor gjennomgående mellom evangelistens og kildenes fremstilling. I det store og hele synes forfatterens eksegese å treffe det rette. Men han betoner så ensidig Jesu gudsrike-forkynnelses eskatologiske karakter at han endog fortolker de tre (resp. fire) siste bønner i Fadervår som siktende til endetiden; kun ved den fjerde bønn er han noe i tvil, men finner dog å kunne forklare den så, at man her ber om riktig snart («i dag») å få ete brødet i Guds rike (epiousion = brød for morgendagen) — en åpenbar innlegning istedenfor utlegning! Men alt i alt må en være meget takknemlig for en så solid populærvitenskapelig fortolkning som Michaelis' og imøtese fortsettelsen med forventning.

Ved siden av denne sveitsiske Matteus-kommentar vil jeg få nevne en engelsk kommentar til *Johannes,* «The fourth Gospel», av den fremtredende engelske teolog Sir *Edwin Hoskyns,* utgitt og komplettert etter forfatterens død av Francis Noël Davey, 2. rev. oppl. 1947. Det er en fortolkning som utmerker seg både ved ånd og lærdom. I motsetning til den radikal-kritiske og til den konservativ-historiske forklaring av det 4. evangelium vil Hoskyns gi en teologisk tolkning av det. I en overmåte utførlig innledning (s. 1—135) gjør han rede for sitt syn på evangeliet i det hele og anerkjenner også dets karakter av historisk vitnesbyrd, men understreker dog særlig «the meaning of history»: «Evangelistens oppfatning av historiens mening tvinger ham til å sette den historie han forteller, i den videst mulige teologiske sammenheng, i det fulle lys av hans kristelige oppfatning av Jesus og med det fulleste hensyn til den teologiske betydning ikke bare av isolerte episoder og fragmentariske utsagn, men av hele det apostoliske evangelium» (s. 127). Forfatterspørsmålet lar Hoskyns bli stående i et visst halvmørke, men det synes som om han nærmest kun regner med apostelen Johannes som det øyenvitne der står *bak* evangeliet. Kommentaren forener oversettelse og fortolkning slik at den kan leses også av gresk-ukyndige. Eksegesen er vel ikke så inngående som innledningen, men dog meget grundig (s. 136—572) og utmerker seg ved omsikt og hensyntagen ikke minst til den patristiske fortolkning som forfatteren åpenbart er en fremragende kjenner av. Men så viser han også en lignende tendens til overdrivelse av den symbolske forklaring som de oldkirkelige utleggere. Så f. eks. i fortolkningen av Kana-underet 2, 1—11: at Jesus skulle utfylle hva der mangler ved en menneskelig bryllupsfest, er når alt kommer til alt, en egentlig parabel og tegn på Guds lam som tar bort verdens synd (s. 186). Notisen om de seks steinkars umåtelige kvantum skal lede tanken hen på den fylde som alle troende har fått av Jesus, 1, 16 (s. 189). De 153 fisk i 21, 11 tydes både matematisk som et triangulært tall: 153 danner summen av de første 17 av de naturlige tall, og derfor kan 153 punkter stilles opp i form av et likebenet triangel med 17 punkter på grunnlinjen (!) og forklares zoologisk etter den gamle tradisjon at det i det hele fantes 153 forskjellige slags fisk (s. 553 f.).

Men de symbolsk-allegoriske fortolkninger som Hoskyns' kommentar har så mange av, benyttes dog ikke — som i den radikale kritikk — til å diskreditere det fjerde evangelium. En får riktignok ikke klar beskjed om hva han mener om faktisiteten av det som fortelles. Men det er i hvert fall noe velgjørende pietetsfullt over

Hoskyn's tolkning av evangeliet, som i det hele er skikket til på ny å bevise dets overordentlige betydning for teologi og kirke.

I forbindelse med disse kommentarer til Matteus og Johannes vil jeg få omtale et interessant innledningsverk til *Lukas* og *Acta* av en sveitsisk prest, dr. theol. *R. Morgenthaler,* Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis. Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas 1. 2 (Zwingli-Verlag, Zürich 1948). Den første del, «Gestalt», søker å påvise at Lukas' dobbeltverk virkelig er et kunstverk, og at grunnloven for hans fremstilingskunste er «die Zweigliedrigkeit» som gir seg til kjenne både i ord, setninger, avsnitt og i hele oppbygningen. Forf. regner vel ikke tilstrekkelig med at det kan være mange tilfelle som bare *ser* ut som en tanke — men bevisførselen inneholder dog mange overraskende og treffende iakttagelser. I den annen del, «Gehalt», viser Morgenthaler først at Lukas ville være vitne i samsvar med regelen Deut 19, 15 (nødvendigheten av to eller tre vitner): «Hans verks to-leddede arkitektonikk er det formale uttrykk for hele den første kristenhets og ikke minst Lukas' egen enstemmige vilje til å avlegge vitnesbyrd for omverdenen om det som skjedde omkring Jesus av Nasaret» (s. 8). Derpå søker Morgenthaler å vise at Lukas' verk som kunstverk og vitnesbyrd tillike er ekte *historieskrivning,* idet den arkitektonikk som utmerker det, ikke er påtvunget virkeligheten, men har sin grunn i denne. Her vil kritikken naturligvis sette mange spørsmålstegn. Men forfatteren hevder med rette at man aldri i lengden vil kunne påvise at Luther med sitt formende (gestaltende) arbeid på noen som helst måte har forfalsket historien. Til slutt vil, mener M., den erkjennelse bane seg vei at historien ikke kan nåes og fattes på noen annen måte enn Lukas har gjort det. Selv der hvor han fra den blotte «*Nach*gestalten» er gått over til «Neugestalten» av historien, har vi all grunn til å skjenke hans beretning full tillit. Livet kan nå engang ikke nåes statistisk-fotografisk. Istedenfor å være bare kopist må historieskriveren, også den evangeliske historieskriver, være skaper (s. 110).

Til 1. Peters-brev er der — foruten *Lyder Bruns* tolkning som er særskilt omtalt i TTK 1949 (s. 151 f.) — også kommet en stor kommentar av *E. S. Selwyn.* Den har — liksom Hoskyns' Johanneskommentar — en meget utførlig innledning (115 sider), derpå gresk tekst med eksegetiske noter (meget tettrykte), videre en rekke ekskurser og sluttelig to inngående «essays», henholdsvis om 1 Pet 3, 18—4, 6 og om det innbyrdes forhold mellom 1 Pet og andre nytestamentlige brev. Selwyn holder fast på at Peter er forfatteren, og peker med rette på steder i brevet som 1, 3. 8. 10—12;

2, 20—25; 5, 1 f. m. fl. som vitnesbyrd derom, men han tilskriver også Silvanus en vesentlig andel i avfattelsen av det (Introduction II, 2. 6).[1]) Leserkretsen er etter S. ikke hedningekristne, men blandede menigheter i de deler av Lilleasia som ikke hørte inn under den paulinske misjonsmark — til den hørte ikke *hele* Galatia og Asia , 1 Pet 1, 1 (III, 2). For øvrig mener han at brevet er skrevet i Rom (Babylon 5, 13 er ikke bokstavelig som f. eks. Kühl—Meyer forstår det, men symbolsk) år 63 eller første halvdel av 64.

I innledningen behandler Selwyn utførlig 1 Pet's teologi og etikk (s. 64—115). Eksegesen er glossatorisk og filologisk vel fundert, med mange sitater også av patristiske fortolkere. Stedet om Kristi nedfart 3, 19 f. forstår S. som siktende ikke til en evangelieforkynnelse, men til en seiersproklamasjon for de ulydige ånder, d. e. falne engler som ikke kunne angre, og i 4, 6 er der heller ikke tale om en evangeliumspreken for de avdøde, men kun om en sådan for kristne som er døde, etter at de hørte den (sml. Essay I, p. 353—54). S.s argumentasjon mot den førstnevnte oppfatning, som sist er hevdet av L. Brun, støttes av den patristiske tolkning, men mot å ta åndene = de falne engler taler avgjort at Guds langmodighet dog ikke gjelder dem, men menneskene på Noahs tid. Meget lærerik er også Essay II med sin påvisning av «the interpendence of 1 Peter and other N. T. Epistles», som illustreres ved synoptiske tabeller. Herunder legger han også særlig vekt på parallellene med de to tessalonikerbrev, hvori Silvanus er nevnt som medavsender og — mener S. — som medforfatter!

Kommer vi til den bibelteologiske gren av den nytestamentlige litteratur, så er der nylig utkommet to helhetsfremstillinger av denne disiplin, skrevet av tyske teologer, den ene av *Ethelbert Stauffer,* nå professor i Erlangen, den annen av *Rudolf Bultmann* (Marburg). Stauffers «Theologie des Neuen Testaments» (C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 361 s. pluss 30 s. Abbildungen) har jeg allerede omtalt i dette tidsskrift (1946, s. 214 ff.). Den utkom første gang i 1941, men er senere blitt opptrykt gjentatte ganger, så den nå foreligger i 4. og 5. opplag, et bevis på det inntrykk den har gjort. Det mest karakteristiske ved Stauffers bok er at den har forlatt lærebegrepsmetoden og fremstiller den nytestamentlige teologi i systematisk orden under synspunktet av «Die christocentrische Geschichtstheologie des Neuen Testaments». Idet jeg for øvrig henviser til min anmeldelse av den første utgave skal jeg tilføye at den mangel som klebet ved den sveitsiske utgave som var sendt hit, nemlig utelatelsen av billedstoffet, ikke kan legges

1) Derved forklares navnlig også brevets utmerkede gresk (II, 5).

den tyske utgave til last. Den har et meget verdifullt tillegg av 110 illustrasjoner til teksten.

Inntar Stauffer stort sett et avgjort positivt standpunkt like over for den nytestamentlige teologi, så er den annen fremstilling av den som nå er kommet fra *Rud. Bultmann*[1]) (hos J. C. B. Mohr, Tübingen, 1948) preget av en meget kritisk innstilling både i de rent historiske og i de bibelteologiske spørsmål. I det hittil foreliggende første halvbind behandles under titelen «Voraussetzungen und Motive der Neutest. Theologie» I. Jesu forkynnelse, II. urmenighetens kerygma, III. Den hellenistiske menighets kerygma før og ved siden av Paulus. I verkets 2. del følger så fremstillingen av Paulus' og Johannes' teologi, den første inneholdes i den nå offentliggjorte halvbind, mens det ennå utrykte annet halvbind skal behandle den johannéiske teologi.

Bultmann regner Jesu forkynnelse bare som en av forutsetningene for N. T.s teologi. Denne består nemlig i utfoldelsen av de tanker hvori den kristne tro sikrer seg sin gjenstand, sin grunn og sine konsekvenser, men kristen tro gis der først siden der gis et kristent kerygma, og det finnes først i urmenighetens kerygma (s. 1). Bultmann gir derfor bare en knapp fremstilling av Jesu forkynnelse av Guds rike, hans utleggelse av Guds krav og Jesu gudstanke. Karakteristisk er at Jesu messianske selvbevissthet kun blir behandlet som et spørsmål som nærmest får et negativt svar: det spørres om ikke evangelistene først har påtrykt overleveringsstoffet sin egen tro på Jesu messianitet, og den eventuelle konstatering av at Jesus har visst seg å være Messias, ville bare konstatere et historisk faktum, ikke bevise noen trossetning (s. 26). At Jesu liv var et umessiansk, har man snart ikke mer forstått — i det minste ikke i den hellenistiske kristendoms kretser, hvori synoptikerne har funnet sin utformning — og så ble den evangeliske beretning om hans virksomhet stilt i lyset av den messianske tro (s. 32).

Den hellenistiske kristendom spiller i det hele en stor rolle i Bultmanns konstruksjon av det urkristelige kerygma. Her forsøker han å underbringe alle de forestillinger som formentlig danner den historiske forutsetning for den paulinske teologi. Han må riktignok innrømme at vi knapt nok har direkte vitnesbyrd om denne «vor- und nebenpaulinische hellenistische Christentum», så at bildet av den i det vesentlige må vinnes ved rekonstruksjon (s. 65). Mens den palestineniske urmenighet i Jesus ennå kun så den opphøyede menneskesønn og Guds adoptivsønn (s. 50 f.), har den hellenistiske

1) I serien Neue Theologische Grundrisse. I. Lieferung.

urmenighet forkynt ham som Kyrios og Guds sønn i overnaturlig forstand (s. 123—130) og tilskrevet ham kosmisk betydning (som skapelsesmidler). Bultmann vandrer for så vidt i Boussets spor og vrir seg fra det bevis som det eskatologiske bønnerop «Maranatha» avlegger om at alt den aramaisk-talende modermenighet har påkalt Kristus som Herren, ved den helt usannsynlige forklaring at dette opprinnelig kan ha gjeldt Gud (s. 53). På den hellenistiske kristendoms konto skriver B. også oppfatningen av dåp og nattverd som sakramenter (§ 13), den «animistiske» forestilling om Ånden som et selvstendig subjekt, en personlig kraft, som går ved siden av den «dynamiske»: «en upersonlig makt» (s. 153 f.). Og endelig mener B. i den hellenistiske menighets kerygma foruten de «mytologiske» momenter som han har funnet i dens kristologi og pnevmatologi også å kunne påvise en rekke «gnostiske motiver» så som tanken om skapningens fall, Frelserens nedstigen og gjenoppstigen (Ef 4, 8—10), befrielsen fra de demoniske verdensherskere osv. (§ 15).

På bakgrunn av denne hellenistiske urkristendom fremtrer nå Paulus' teologi, for Paulus er angivelig vunnet for kristentroen ved den hellenistiske menighets kerygma, mens hans brev neppe viser spor av at den palestinske tradisjon om Jesu historie og forkynnelse har influert på ham (s. 184—185). Riktignok er dermed ikke sagt noe om det saklige forhold mellom Paulus' teologi og Jesu forkynnelse (s. 186). I virkeligheten må Bultmann her sies å være langt mer positivt innstilt enn den religionshistoriske skoles menn var. Han tegner i det hele et ganske sympatisk bilde av den paulinske teologi, idet han da skjelner mellom hans «mytologisk-gnostiske» begrepsapparat og hans egentlige intensjon. Av de paulinske brev regner han dog kun hovedbrevene samt 1 Tess og Fil for ekte.

Bultmann disponerer stoffet i to hovedavsnitt: A. Mennesket før åpenbaringen av πίστις (s. 186—266) og B. Mennesket under πίστις (s. 266—348). Dermed er alt antydet at B. oppfatter den paulinske teologi vesentlig som antropologi, og det har sin grunn i hans spørsmålsstilling, som igjen er betinget av B.s eksistensfilosofiske forutsetninger: det gis ingen forståelse uten selvforståelse. I B.s fremstilling av Paulus' teologi vender begrepet «selvforståelse» uavlatelig tilbake, og i det hele er fremstillingen så farget av hans eksistensfilosofiske spørsmålsstilling at den ofte er tung å lese. Karakteristisk er hans uttrykk i overgangen fra A til B: «Den synder som er i døden, blir av det budskap som treffer ham (evangeliet) stilt foran den avgjørelse, om han vil forstå seg selv på ny

måte og vil motta sitt liv av Gud . . . Er mennesket før πίστις det menneske som er hjemfalt døden, så er mennesket under πίστις det som mottar livet. Har menneskets død sin grunn i at mennesket i bestrebelsen for å leve av seg selv, mister sitt selv, så vokser livet fram derav at han, prisgivende seg selv til Gud, vinner livet» (s. 266 f.).

I det hele er Bultmanns tolkning av den paulinske teologi betegnende for hans kjente programmatiske fordring om en «avmytologisering av Det nye testament», hvorved han riktignok forstår begrepet myte således at det i virkeligheten omfatter alt overnaturlig og dermed da også rammer praktisk talt hele det kirkelige dogme — for så vidt en ny utgave av den liberale teologi!

Det kunne være fristende i denne sammenheng å gå nærmere inn på begrepet «avmytologisering» og omtale den diskusjon som Bultmanns krav derom har fremkalt, men da hans artikkel derom «Neues Testament und Mythologie» (1941) og den senere utkomne bok «Kerygma und Mythos, ein theologisches Gespräch» (1948) kun er meg kjent gjennom excerpter, må jeg gi avgall derpå. Jeg skal bare nevne at de forfattere som etter det meg foreliggende referat har ytet bidrag til bokens diskusjon, *J. Schniewind* (Halle), *E. Lohmeyer* (Greifswald), *H. Thielicke* (Tübingen) og *Fr. K. Schumann* (Hemer), tar mer eller mindre klart avstand fra Bultmanns program. Og i festskriftet til Anton Fridrichsen, Conciectanea Neotestamentica XI, 1947, har *W. G. Kümmel* (Zürich) en artikkel «Mythische Rede und Heilsgeschehen im N. T.» hvori han underkaster B.s krav om avmytologisering av det nytestamentlige kerygma en prinsipiell kritikk ut fra dette selv, men riktignok også mener å måtte utskille visse formentlig mytologiske forestillinger som jomfrufødselen, den legemlige oppstandelse og nedfarten til dødsriket som inadekvate i forhold til N. T.s øvrige forkynnelse — den liberale teologi går fremdeles igjen!

I de øvrige nordiske land er det ikke i de aller siste år kommet andre nytestamentlige kommentarer eller monografier som krever omtale her.[1])

I Sveits er den teologiske produksjon på de bibelske disipliners område for tiden meget livlig, og av de «Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments» som utgis av de to Baselprofessorer W. Eichrodt og O. Cullmann, er enkelte oversendt vårt tidsskrift, således *Aage Bentzen*, Messias, Moses redivivus, Menschensohn, *J. Jeremias*, Unbekannte Jesus-worte og *W. G. Kümmel*,

[1]) *A. Nygrens* og *H. Odebergs* populære fortolkninger henholdsvis av Romer- og Korintierbrevene er omtalt før i dette tidsskrift.

Das Bild des Menschen im Neuen Testament. Karakteristisk for den vending som er skjedd også i oppfatningen av den bibelske antropologi er at Kümmel så sterkt betoner at Paulus ikke kjente noen *indre-menneskelig* dualisme som stiller kjødet som den lavere del av mennesket opp mot et høyere gudbeslektet indre-menneske. Når man ofte har vist til at Paulus kjenner den greske dualisme mellom det ytre og det indre menneske og har orientert hele den paulinske antropologi etter denne motsetning, så avviser Kümmel dette (s. 23).

I 2. opplag har Göttingen-professoren *Joachim Jeremias* nettopp kunnet utsende sin kjente monografi Die Abendmahlsworte Jesu (1. opplag 1935) i helt ny bearbeidet stand. Hadde Jeremias allerede ved det nye materiale resp. de nye iakttagelser som han har fremlagt i den første utgave, overbevisende godtgjort at Jesu siste måltid virkelig var et påskemåltid, og slående gjendrevet de forskjellige innvendinger mot dette — særlig hentet fra Johannesevangeliet — så har han i den andre utgave av sitt skrift enda føyd nye argumenter til sin tese og ytterligere belyst hele sitt emne: nattverdinnstiftelsens ord, deres plass og betydning innenfor passamåltidets ramme, med et imponerende oppbud av lærdom og skarp iakttagelsesevne. Han har nå forsøkt å gjøre mer fyllest for tekstenes liturgiske karakter enn i 1. opplag, likeledes tatt mer hensyn til det litterær-kritiske spørsmål, gjort rede for astronomiens bidrag til det kronologiske problem og også behandlet de fra halakaen hentede innvendinger mot den synoptiske kronologi. Samtidig har han foretatt enkelte endringer, således til forskjell fra 1. utgave erkjent at den lengre tekst til Luk 22, 19b. 20 er den opprinnelige. For øvrig holder han fremdeles på Markus-tekstens prioritet.

Hva nattverdordenes mening angår, inneholder de ifølge Jeremias en dobbelt-lignelse som bebuder Jesu forestående død — sammenligningspunktet er brytelsen av brødet og den røde farge på vinen — men som også uttrykker hans døds betydning som sonoffer for mange (i inklusiv forstand = alle folk). Men nattverden tilsier også deltakerne en *gave:* Jesus gir dem i spisningen og drikningen andel i sin døds soningskraft (s. 112 -115). Gjentagelsesbefalingen «til min ihukommelse» tolker Jeremias merkelig nok så: «forat Gud skal komme meg i hu», idet han lar riket komme ved parusien (s. 115—118). Og Luk 22, 16—18 (Mk 14, 25; Mt 26, 29) oppfatter han som et forsakelsesløfte — slik som vi har så mange paralleller til i jødedommen (s. 118—123).

I det hele har Jeremias' bok, i 2. utgave enda mer enn i 1., sin styrke i det veldige materiale fra rabbinismen hvormed han belyser

sitt emne. Hans dokumentasjon her virker nesten overlesset. Derimot kunne en nok ha ønsket en mer inngående eksegese av Jesu innstiftelsesord. Da ville forfatteren kanskje ikke ha blitt stående ved den paraboliske tolkning av ordene om brødet og vinen og ved at gaven består i andelen i Jesu døds soningskraft, men erkjent at vi bare får del i denne soningskraft, fordi vi får andel i selve Jesu legeme og blod hvorved soningen er formidlet.

I forbindelse med de omtalte arbeider av eksegetisk og bibelteologisk art må jeg til slutt få nevne et par som ligger på grensen til kirkehistorien. Av professor *Oscar Cullmann* (Basel og Strassburg) foreligger det et nytt bidrag til den lenge førte diskusjon om trosregelen og symbolet, «Les Premières Confessions de foi Chrétiennes» (2. utg. Paris 1948). Det nye synspunkt som her blir gjort gjeldende, er at det som har gjort det nødvendig for den eldste kirke å ha en trosregel eller trosbekjennelse ved siden av Skriften, ikke bare er dåpen, men også gudstjenesten, ekscorismen, forfølgelsene og polemikken mot hæretikerne (kap. 2). Og hva de gamle trosformlers struktur angår, hevder Cullmann at det er bekjennelsen av Kristus som Kyrios som danner utgangspunktet, og at de toleddede og treleddede (trinitariske) formler må tolkes i lyset derav (kap. 3—4). Han konkluderer med at «det historiske utgangspunkt og det dogmatiske sentrum i den kristne tro det er troen på Jesus Kristus; men langt fra å utelukke troen på Gud Fader gir den tvert imot denne sin kristelige grunn, og likeså når det gjelder den Hellige Ånd. Det er en bekjennelse av at Kristus er Herre i dag, men når han er Herre i dag, er det fordi han tok kjød på seg og ble korsfestet i går, og fordi han i morgen vil komme igjen og dømme levende og døde» (s. 52).

Cullmann tør ha ganske rett i at forskningen hittil for ensidig har festet seg ved dåpsbekjennelsen og for lite tatt hensyn til de andre anledninger som har krevd korte sammenfatninger av troen. Men mon det ikke allikevel er trosregelens anvendelse ved dåp og katekumenat som har vært det grunnleggende? Med rette har han også pekt på Kristus-bekjennelsens fundamentale betydning, men det forekommer meg at han ikke tilstrekkelig har tilgodesett de trinitariske formler og forbindelser i N. T. og ennå ikke har funnet noen tilfredsstillende forklaring på foreningen mellom den treleddede og den énleddede bekjennelse. Men ellers må Cullmanns skrift hilses som et særdeles verdifullt bidrag til det viktige problem det her gjelder.

At tyske forlag igjen kan makte å utgi teologiske monografier av et omfang og en tyngde som ikke kan gjøre dem meget salgbare,

er et arbeid om urkristendommen som *H. J. Schoeps,* Theologie und Geschichte des Judenchristentums (Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1949), et talende vitnesbyrd om. Det er et lærd verk på 526 sider som dog ikke behandler hele jødekristendommens historie fra først til sist, men innskrenker seg til tiden etter år 70, m. a. o. til den hæretiske jødekristedom, representert av *ebjoniterne* i Palestina og Syria. Denne innskrenkning av emnet gjør at Schoeps' bok egentlig faller utenom rammen for denne litteraturoversigt, men vi vil dog ha nevnt den her, fordi den til dels også kaster lys over den jødekristendom som vi kjenner fra N. T., om enn forfatteren åpenbart er for tilbøyelig til å tilbakedatere ebjonismens særegne forestillinger, f. eks. om Kristus (adoptiansk kristologi), til urmenigheten i Jerusalem eller å se dem forberedt i den nytestamentlige kanon.

Til slutt skal jeg ennå kort få nevne et par systematisk teologiske arbeider, nemlig *Paul Althaus'* «Die letzten Dinge». Lehrbuch der Eschatologie, som nå er utsendt i 5. gjennomsette opplag, og den samme forfatters dogmatikk «Die christliche Wahrheit» I—II (begge hos C. Bertelsmann, Gütersloh 1949). Den siste bok har allerede fått en spesiell omtale i TTK av en fagmann.[1]) Her skal jeg bare peke på de to verkers stilling til det nytestamentlige vitnesbyrd. Althaus gjør nemlig her gjeldende at det både må øves historisk og teologisk kritikk på dette, og kommer derunder til dels til nokså radikale resultater. Han vil skjelne mellom den «vesentlige ekthet» og den rent historiske og finner da at «på mange steder i våre evangelier, fremfor alt de senere, blir trekk som hørte til Jesu ekte menneskenatur, unbefangent uttrykker hans avmakt og nød, utelatt eller utjevnet, christologia crucis skjøvet til side eller overleiret av en christologia gloriae, nemlig den dennesidige glorie» (I, p. 150). «I de legendariske stykker og tilføyelser til Jesu historie har også religiøse, *dogmatiske* postulater vært virksomme. Det hører til vår syndighet at vi heller ikke i vår tro er uten fordringer, istedenfor simpelthen å ta den av Gud satte virkelighet som den er reiser mennesket sine krav om hva der er Gud verdig og hva ikke» (p. 150). Men hvordan kan Althaus da fastholde den «vesentlige ekthet» av Jesu evangeliske livsbilde? Vil ikke en slik historisk-teologisk kritikk konsekvent trekke mer med seg i sitt fall enn hos Althaus selv? Eller kan man for alvor tro på Jesu guddom, som også Althaus vil fastholde, dersom det ikke også i hans jordeliv er skjedd slike åpenbaringer av hans gloria som de våre evangelier forteller om?

1) Se professor *Chr. Ihlens* artikkel: Fra nutidens systematiske tenkning, TTK 1949, s. 16—23.

LITTERATUR

«*Bibelen i Billeder*» (Ankerkrones Forlag, Odense).

Alle Venner af kirkelig Kunst vil glæde sig over dette Værk. Men — hvad mere er — alle Kristne, læg saa vel som lærd, vil opbygges af det, vil opdage, at det kaster Lys over mange Scener i Bibelen og vil faa større Kærlighed til sin Bibel.

«Bibelen i Billeder» er et Pragtværk, fremtræder i en ualmindelig smuk og solid Indbinding, Papiret er fra Norge og af særlig Kvalitet. Krohns Bogtrykkeri har besørget Trykningen.

Men Indholdet?

Niels Th. Mortensen er ansvarlig for Indholdet, og han har skilt sig fra Opgaven paa en Maade, som kun kan roses. Det er et Billedværk. Billederne er anbragt paa Bogens højre Sider. Men paa Venstresiderne er trykt — og her kommer noget karakteristisk — Bibeltekster, der forklarer Billederne, f. E. ud for Rafaels Billede af Josef og hans Brødre er trykt 1. Mos. 37, 2—11. Det er virkelig en god Idé, Billederne fører til Bibellæsning. Og Værket er skandinavisk, alle Bibeltekserne er trykt baade paa Svensk, Norsk og Dansk.

Billederne er Hovedsagen, og der er mange af dem, henved 300, dels Helsidesbilleder, dels Halvsides og enkelte i Farvetryk. Vi møder en lang Række af Kunstens Mestre, et Par Billedhuggere, ellers Malere. Mange af Billederne er velkendte, men der er ogsaa mange nye. Blot enkelte Navne skal nævnes. Fra ældre Tid Michel Angelo, Rafael, Rembrandt, Rubens, Albrecht Dürer, Murillo og fra nyere Tid Doré, Carl Bloch, Joachim og Niels Skovgaard, Jerichau, Jerndorff — men der er mange, mange flere. En Fortegnelse til sidst giver Oplysning om dem.

Værket er ogsaa tænkt at skulle være Familiens Mindebog. Der er ofret Plads til Slægtens Navne og Mindedage.

«Bibelen i Billeder» vil blive en skattet Bog, hvor den kommer frem.

Alfred Th. Jørgensen.

ÅPENBARING OG TROSERKJENNELSE

KRITISKE MERKNADER TIL TO TEOLOGISKE AVHANDLINGER AV TORD GODAL

Av Olav Valen-Sendstad.

Nedenstående artikkel er framkommet ved en bearbeidelse av et teologisk foredrag jeg holdt i noen presteforeninger på Sør- og Vestlandet november—desember 1949. Foredraget inneholdt meget utførlige drøftelser av en rekke erkjennelsesteoretiske og ontologiske problemer som pånødes oss av Godals teologiske konsepter. Meget av dette stoff, som var tatt med i foredraget særlig av «pedagogiske» grunner, har jeg utelatt her — eller omformet det til prinsippdiskusjoner.

Innledning. Det er ikke hver dag det foreligger systematisk-teologiske avhandlinger på norsk, og enda sjeldnere er det jo at en teolog i løpet av to år sender ut to avhandlinger som på bred front ruller opp en teologisk problematikk av stor rekkevidde, og fremlegger et omfattende stoff med en overveldende konsekvensrikdom. Dette er beundringsverdig, for så vidt som kårene for å drive teologisk arbeid utenom akademisk stilling, dvs. under prestetjeneste, ikke kan sies å være så lette og blide. Det viser seg her hos oss ikke minst ved den nærmest totale mangel på et teologisk miljø. Godals teologiske doktorarbeid «Meditasjonen og dens betydning for erkjennelsen» (forkortes i det følgende til «Med») kom i 1947, og dette arbeids teologiske fortsettelse, «Tilbake til troen. Religiøs fundamentalisme» (forkortes til «Ttt») kom sommeren 1949.

Likså tydelig som det er at disse arbeider henger intimt sammen, like tydelig er det at Godal (forkortes til «TG») har et program av teologisk art. Det vil derfor være naturlig til å begynne med at vi søker å klargjøre oss hans:

1. *Intensjoner.* De hovedproblemer TG søker å rulle opp, er de klassiske problemer om forholdet mellom vitenskap og religion,

viten og tro, empiri og vesenserkjennelse. Disse problemer er jo blitt behandlet og søkt løst etter temmelig forskjellige linjer i f. eks. de eldre thomistiske og i de nythomistiske skoler, i de gammelprotestantiske og nyprotestantiske skoler. Problemene er ikke bare klassiske, de er høyaktuelle — ikke minst i den aller siste tid her i Skandinavia, etter at «Hedenius-debatten» kom i gang. Det er ikke uten interesse å konstatere at TG's Ttt og professor Hedenius' «Tro och vetande» utkom så temmelig samtidig — den sistnevnte under mottoet: «Bort fra all religiøs tro», den førstnevnte under mottoet: «Tilbake til troen».

TG's nærmeste oppgave blir å få gjort opp med det han kaller subjektivismen (Med 3), og finne fram til erkjennelsesteoretiske posisjoner som sikrer objektets skapende primat i erkjennelsesprosessene. Under teologisk synspunkt blir intensjonen her å klargjøre og bestemme gudserkjennelsen som beroende på at Gud (objektet) meddeler seg selv til subjektet som et utelukkende mottagende (reseptivt) subjekt. TG vil overvinne den posisjon som er blitt inntatt av de teologiske skoler jeg i min bok («Ordet som aldri kan dø», 1949) har betegnet som cartesiansk-kantiske. Denne posisjon innebærer at, da Gud aldri kan bli noe objekt for erkjennelse (p. g. a. sin transcendens), uttømmes gudserkjennelsen i en gudsidé-erkjennelse der subjektet forståes som den avgjørende, skapende faktor. TG retter altså sine våpen mot prinsippene i det vi har vennet oss til å kalle «den liberale teologi» (under kristologisk synspunkt har jeg betegnet denne teologi som «ebjonitisk» i o. a. skr.).

Nå er jo det vi kaller «intensjon» i denne sammenheng noe subjektivt, og kan vurderes forskjellig alt etter de teologiske posisjoner man inntar. Etter mitt syn er denne TG's hovedintensjon meget prisverdig.

Den erkjennelsesmetode TG innfører for å overvinne den nevnte subjektivisme, er da «*meditasjonen*» (Med 4 f.) — et begrep som i Ttt (s. 7) blir noe omformet og gitt betegnelsen «religiøs tenkning». «Religiøs tenkning» blir således det erkjennelsesteoretiske hovedbegrep i Ttt, men har saklig sett en betydning som er intimt beslektet med «meditasjon». TG's ønske om å opprettholde samme erkjennelsesteoretiske sak bak begge termini er lykkedes på en måte som har bidratt til å overvinne mange uklarheter i Med. Ttt er teologisk sett klarere enn Med.

Er intenjonen i Med generelt erkjennelsesteoretisk, så blir den i Ttt orientert spesielt teologisk, nemlig derhen at TG vil gi en ny begrunnelse for «theologia regenitorum» (Ttt 7). En slik intensjon

kan jeg for min del bare hilse med glede. I den teologiske situasjon i dag er det fra erkjennelsesteoretisk synspunkt oppgaven framfor andre. Det er riktig sett av TG. TG åpner Ttt med en innledende diskusjon til dette begrunnelsesproblem, under temaet: Hvilken betydning i teologien har teologens tro? Det er spørsmålet om teologiens «forutsetningsløshet» eller bundethet. I to avsnitt (Ttt 13 f. og 25 f.) drøfter han henholdsvis det «idealistiske» (nærmest liberal-teologiske) og det «erfaringsteologiske» (nærmest Erlangen-teologiske) forsøk på å løse problemet om tro og teologisk vitenskap. Disse avsnitt inneholder mange gode og riktige ting, men lider av en for leseren meget plagsom stilistisk svakhet: man formår mange ganger bare med stor møye og ytterst oppmerksom lesning klart å skjelne mellom hva som er referat og hva som er TG's vurdering. Men gjennom disse oppgjør baner TG seg vei til sitt eget løsningsforsøk.

Det vil forståes at jeg for min del bifaller TG's bærende intensjoner.

> Jeg kan også terminologisk og formalt tilstemme TG når han Ttt 17 konfronterer «idealismen» med «den historiske åpenbaring i Jesus Kristus» og med «inkarnasjonens mysterium». Det samme har jeg også selv gjort, uavhengig av og i tid før TG, i mine kristologiske undersøkelser i boken «Ordet som aldri kan dø». Likeså tilstemmer jeg hans imøtegåelse av den cartesiansk-kantiske forståelse av Guds transcendens (prinsipielle uerkjennbarhet) som fører over i idé-tenkning istedenfor å gi gudserkjennelse. Jeg er også helt enig med ham i hans forståelse av «erfaringsteologien», at den «til sist er avhengig av og bundet til det samme erkjennelsesteoretiske skjema som idealismen» (Ttt 27). I tillegg til hva jeg har skrevet om dette i mitt o. a. skr., kan jeg bare henvise til — foruten de skrifter TG nevner — innledningsavsnittene i J. v. Hofmanns «Schriftbeweis». Dog ønsker jeg her å presisere at bortsett fra de utvilsomme idealistiske innslag i Hallesbys kristologi, tør H. være den nyere erfaringsteolog som mest har fjernet seg fra idealismen, og på ganske vesentlige punkter i den teologiske prinsipplære har overvunnet den. Jeg betoner det her både for å beskytte min egen bok mot misforståelser, og for å avverge at TG's kritikk av erfaringsteologien uten videre blir tillempet på Hallesby. H.s forståelse av «gjenfødt teologi» er preget av en ganske annen teoretisk realisme enn de eldre erfaringsteologer.

Så meget om TG's intensjoner. Dermed kommer vi til det kritiske fundamentalproblem overfor TG: Hvordan realiserer han disse intensjoner? TG er systematiker, og realiserer følgelig sine

intensjoner i et system. Spørsmålet blir da først: Er han konsekvent i sin løsning, og er systemet «motsigelsesfritt» og klart? Jeg har viet det spørsmål ganske inngående prøvelse. Og jeg finner å kunne si: Bortsett fra en del uklarheter i Med, hvor han tydeligvis famler ganske meget i sin begrepsformulering, er hans system klart og enkelt, konsekvent og gjennomført ut fra de grunnlag han selv klargjør at han bygger på. Hva systematikken i hans arbeider angår, har jeg få innvendinger å gjøre. Betydningen av dette skal jeg komme tilbake til nedenfor. — Det annet spørsmål vi har å stille i forhold til hans intensjoner blir: Kan vi godta de grunnlag TG bruker, og anerkjenne dem som teologisk legitime i forhold til Guds selvåpenbaring ved profetene, Sønnen og apostlene? Med svaret på det spørsmål står og faller det om TG's gjendrivelse av «subjektivismen» og «idealismen» kan ansees teologisk tilfredsstillende. Vi skal straks ta opp disse:

2. *Teologiske og erkjennelsesteoretiske grunnlagsspørsmål.* De grunnleggende konsepter i teologiske arbeider samler seg som regel omkring begrepet «religion». Dermed står vi imidlertid øyeblikkelig overfor problemet om vi skal basere teologien på en religionsteoretisk monisme eller dualisme. Bibelhistorisk er det et historisk-empirisk faktum, og ikke noen idéhistorisk hypotese, at vi fra Bibelens første til siste blad blir vitner til et nærmest uforsonlig motsetnings- og kampforhold (dualisme) mellom profetisme og folkereligiøsitet (almenreligion). Det er dualismen mellom overnaturlig åpenbaring og naturlig religiøsitet. Og den gjenspeiler seg i kirkens historie som motsetningsforholdet (dualismen) mellom gjenfødt og naturlig teologi. Skal man ta denne dualisme alvorlig, så innebærer den at det er teoretisk umulig å forklare alle religioner ut fra et eneste, enhetlig prinsipp (monistisk). Der må i det minste være to helt heterogene prinsipper for basering av religionsteorien, hvis man skal ha minste håp om å kunne gjøre rett og skjell for den kvalitative forskjell mellom overnaturlig åpenbaring og naturlig religion. Denne dualisme prøvde en liberal teolog som *Ernst Troeltsch* å komme til rette med. Men han ombøyde motsetningsforholdet mellom profetisme og polyteisme (i GT) til den aktuelle motsetning i nåtiden mellom teisme (personalistisk gudstro) og panteisme (impersonalistisk gudstro) — idet han betonte et faktisk kampforhold og motsetningsforhold mellom disse (Glaubenslehre, 1925, s. 141 f., 148 f.). Det er her en påvisbar ontologisk disjunksjon: enten er Gud personlig, eller så er Gud upersonlig. Han kan ikke være begge deler. Og: tertium non datur. Den eldre liberale teologi traff på dette punkt noe vesentlig riktig,

selv om dualismen mellom teisme og panteisme på ingen måte er noen ekvivalens for dualismen mellom overnaturlig åpenbaring og naturlig religion. Man må tvert imot si at motsetningen teisme-panteisme er en motsetningsmulighet, som beror på ontologiske grunnlagsmuligheter i den naturlige religion selv.

Går vi imidlertid tilbake til *Schleiermacher*, så er han grunnleggeren av den religionsteoretiske monisme i nyprotestantismen, idet han på meget allsidig måte representerer en såkalt objektiv idealisme, det jeg i mitt o. a. skr. har kalt «spinozistisk-kantisk idealisme». Denne monisme formådde imidlertid Schleiermacher bare å gjennomføre ved en ekstrem *panteisme*, som svingte mellom kosmisme og akosmisme — for sluttelig å ende i ren kosmisme. Denne religionsteoretiske monisme møter vi i nyeste tid både hos *Karl Barth* og *Anders Nygren*, uten at jeg her kan gå mer inn på det. Jeg nevner også *Rudolf Bultmann*, mot hvem TG fører en ganske livlig polemikk vedrørende spørsmålet om forholdet mellom det historiske og mytologiske.

Hvor står så TG i denne problematikk? Meget uklart i Med, forholdsvis meget klart i Ttt. I Med gir han først en religionsdefinisjon som er avgjort schleiermachersk (Med 7). Men både i konfrontasjonen av buddhisme og profetisme (Jesus medregnet) (Med 8 f., 19 f.) og i konfrontasjonen av buddhistisk og kristelig meditasjon (Med 35 f.) er der ingen definitorisk klare linjer, derimot en helt tydelig og umiskjennelig tendens til reduksjon av problematikken i retning av religionsteoretisk *monisme*. Det gjøres ingen forskjell mellom «impersonalisme» og «personalisme». Jeg kan ikke se at det gis definisjoner eller trekkes konsekvenser som kan beskytte TG's utførelser mot en rent panteistisk tolking eller utelukke religionsteoretisk monisme. Jeg vil dog i denne forbindelse ikke si mer overfor Med enn at de mange uklarheter lettest lar seg oppklare om de sees i lys av et monistisk grunnsyn. Men det er samtidig dessverre et sterkt indisium på panteisme. — Kommer vi derimot til Ttt så kan jeg ikke se annet enn at vi står overfor en klart utarbeidet religionsteoretisk monisme. Det blir klart straks vi analyserer begrepsparene «Gud — tro», «åpenbaring — religiøs tenkning».

> Et enkelt sted synes TG virkelig å regne med en dualisme i religionens verden, nemlig når han s. 41 (Ttt) om forholdet mellom kristendom og hedendom sier at her står ikke tro mot illusjon, men tro mot tro, religiøs makt mot religiøs makt. Og han vil ikke gå med på å redusere troen til blotte «subjektive forestillinger». Han vil oppfatte kristendom-hedendom som

realt motsatte og hverandre bekjempende åndsmakter. — Men TG utdyper ikke dette, så vi får noen forståelse av hva det betyr innen rammen av ontologi (virkelighetsbegrep) og erkjennelsesteori (sannhetsbegrep). Vi får ikke høre noe om hva det innebærer teologisk: f. eks. er kristendom åpenbaringsuttrykk for den sanne Gud — og er hedendom ren satanisme? I så fall kan vi jo saktens tale om dualisme i religionsbegrepet hos TG. Men jeg finner for øvrig intet holdepunkt i Ttt for å forstå TG derhen at han uten videre skulle mene at alt hedensk, alt ikke-kristent er et stykke *satanisme*. Hvem ville vel også våge å gå så langt? — P. g. a. uklarheter og mangel på konsekvenser som er trukket av denne «dualisme» i TG's framstilling, blir disse utsagn stående der som noe av en blekkklatt som er dumpet ned i teksten. Den kommer til å savne reell, teoretisk betydning i TG's system. Det ville ha hjulpet oss ganske betydelig til en bedre forståelse om TG her f. eks., i denne sammenheng s. 41, hadde tatt et standpunkt til *Karl Heims* urgering av det sataniske som «mot-gud». Men TG gjør heller ikke det. Jeg finner derfor ikke å kunne vurdere de nevnte uttalelser som grunnlag for at TG er beskyttet mot religionsteoretisk monisme.

Nå er det dessverre et åndshistorisk faktum at den religionsteoretiske monisme bare opptrer i samband med panteisme (f. eks. hos Schleiermacher) eller ateisme (f. eks. hos Feuerbach og alle nyere ateistiske religionsforskere). TG er altså her i nærheten av et selskap som fra kristelig-kirkelig side ikke bare må møtes med den aller sterkeste skepsis, men med likefram radikal avvisning. For med den religionsteoretiske monisme er det definitivt umulig å forene en *gjenfødt* teologi. Det beror på at enhver monisme berøver oss det bærende grunnlag for sondring mellom overnaturlig åpenbaring og naturlig religion, mellom sann og falsk religion. Terminussen «gjenfødt» truer derfor med å tape enhver reell betydning fordi forskjellen mellom sann og falsk religion utviskes. Og det må vel sies å være noe mislig, hvis man som TG nettopp vil begrunne «theologia regenitorum».

Vi kan altså ikke komme lenger i forståelsen av TG på religionsbegrepets område. Vi får derfor vende oss til en nærmere betraktning av hans *erkjennelsesteori* og de ontologiske strukturer han her statuerer som karakteristiske.

Til TG's erkjennelsesteoretiske terminologi i Med vil jeg framheve at han velger transcendentalie-terminiparene «objekt» (for Gud) og «subjekt» (for det individuelle menneske). Relasjonen mellom objekt—subjekt betegner han ontologisk derhen at «objektet er skapende overfor subjektet», og erkjennelsesteore-

tisk derhen at «objektet meddeler seg selv (spontant) til subjektet (reseptivt)». Personlig vil jeg si at en slik terminologi ikke tiltaler meg fra kristelig synspunkt, da den er egnet til å skjule og utviske at det kristelige gudsforhold fra grunnen av er et personlig og egentlig Jeg-jeg-forhold, person-person-forhold eller Jeg-du-forhold. Også på dette punkt må jeg konstatere at den liberal-idealistiske teologi som TG vil overvinne, til dels sto meget sterkere også i terminologisk henseende. Jeg minner f. eks. om et slikt arbeid som *John Cullbergs* «Das Du und die Wirklichkeit», Uppsala 1933, som konkluderer hele sin ontologiske undersøkelse med at gudsforholdet er et Jeg-du-forhold (teistisk) — hvilket må sies å være en langt mer treffende terminologi enn å si at gudsforholdet er et objekt-subjekt-forhold. Dette har for øvrig også *Joh. B. Hygen* betonet overfor TG, og med full rett, i Norsk Kirkeblad nr. 5/6 1950. Imidlertid: terminologi kan jo være et skjønnsspørsmål, og betydningen av det skal ikke overdrives — bare *saken* lyser klart fram gjennom terminologiens hjelpemidler. Fra erkjennelsesteoretisk synspunkt blir da det avgjørende saks-forholds-problem:

Når TG betegner Gud som objekt og mennesket som subjekt — hvordan bestemmer han så *forholdet* rent ontologisk? Her er jo i prinsippet bare to ontologiske muligheter: Gud og menneskejeg kan være *uopphevelig forskjellige i alle henseender* — eller de kan være *identiske* (d. e. identiske i noen henseender og forskjellige i andre henseender, eller identiske i alle henseender). Fastholder vi forskjellen i alle henseender, så har vi en klar teisme (eller deisme). Gjør vi dem identiske, så er vi panteismen og mystikken i vold i deres akosmistiske eller kosmistiske former.

Hvor står her TG? Det har vært meget nedslående for meg å måtte konstatere både i Med og Ttt at TG ikke bare tenderer mot identitet, men gang på gang — endog i klassisk identitetsfilosofisk og mystisk terminologi — i de uttrykkligste ordelag statuerer *identitet.*

> Det heter som foreløpig definisjon av erkjennelsen i Med 4 at «å erkjenne blir det å bli erkjent (nemlig av det religiøse objekt). Erkjennelsen består i at objektet meddeler seg». Selv om dette klart tenderer mot identitet, behøver det ikke strengt nødvendig å tolkes slik. Det er fra et jeg-du-synspunkt nok skjevt og upresist uttrykt, men dog til nød brukbart, forutsatt det gis utfyllende bestemmelser. Hvordan utfyller TG det? Når han Med 23 f. skal trekke sine konsekvenser av de foregående analyser til «den religiøse livsorienterings» karakter, så heter det bl. a.: «All virkelig erkjennelse må skje ut fra og av det religiøse objekt selv. Objektet blir, rett forstått, både objekt og

subjekt . . . erkjennelsen blir Guds egen selvmeddelelse til erkjennelsen.» Det er identitetsfilosofi: Objektet (Gud) differensieres som «både objekt og subjekt», eller m. a. o. objektet (Gud) modifiseres i begge momenter både som objekt (Gud) og subjekt (menneske). Det er meget vanskelig for meg å innse hvordan TG kan få presisert dette slik at han rent prinsipielt og kvalitativt atskiller seg fra den duplise eller triplise form for identitetsfilosofi som vi har f. eks. i den tyske idealisme hos tenkere som Schopenhauer, Fichte, Schelling og Hegel. Fichtes sats: «Ich bin Nicht-ich» kan synonymt uttrykkes så: «Subjekt ist Objekt» (jfr. Schelling). Ombytter vi de to termini, så får vi satsen: «Objekt ist Subjekt», hvilket kan presiseres nærmere på dynamistisk måte til «Objekt wird Subjekt» — og dermed har vi et identitetsfilosofisk uttrykk som endog språklig ligger kloss i TG's formulering. — TG's presiseringer går videre: Med 35 heter det at objektet i den meditative erkjennelse er den «skapende virkelighet», og den mediterende holdning til den er «troens innstilling». Det er en terminologi som fører oss henimot Lunda-teologien. Så føyer TG til: Med tro menes da «troen som skapt av objektet i og med dets nærvær, ja, som objektet selv. Troen er objektet . . . Troen er den metafysiske virkelighet, idet denne på avgjørende måte bestemmer et menneskes livsholdning» (Med 35). Det er dog utvetydig identitetsfilosofi, som fra utgangssatsen «objektet blir subjekt» (se ovenfor) med mystisk schwung hever seg til satsens konversjon: «troen (subjektet) er objektet».

Gjennom denne løsning av erkjennelsesproblemet hevder TG å ha avviklet Kants «Ding an sich» som noe for erkjennelsen utilgjengelig (Med 34). Det er objektet selv, virkeligheten selv, sannheten selv han erkjenner. Under lesningen av de her henhørende avsnitt er jeg gang på gang blitt minnet om den Kant-kritikk som ligger til grunn for identitetsfilosofien for vel 130 år siden: man utkritiserte den cartesianske Kant — og gikk over til en spinozistisk forstått Kant (som dog neppe lenger er *Kant*). Særlig Med 56 f. utvikler TG sin identitetsfilosofi, så det ikke lenger er skygge av tvil om dens art.

Går vi til Ttt, så faller det i øynene at den identitetsfilosofiske terminologi er sterkt avstreifet og nøytralisert. Men på bakgrunn av Med oppdager man jo straks at saklig sett har vi med identitetstenkning å gjøre. Således heter det uttrykkelig Ttt 59: «Den (d. e. *troen*) er Gud selv idet han handler med og gjennom mennesket.» Jvf. også den klare identitetstenkning s. 103 o. a. st.

Som i all identitetsfilosofisk tenkning, så er det også hos TG: hovedproblemene blir av rent spekulativ og dialektisk art, og må

søke å forklare f. eks. hvordan objektet (d. e. Gud) kan være subjektet (d. e. mennesket) på statisk eller dynamisk måte, hvordan skapefunksjonen (spontaneiteten) kan transformeres til mottaking (reseptivitet) under bibehold av vesensidentitet, hvordan objekt og subjekt kan være realt forskjellige uten å opphøre å være identiske, og være identiske når de skal være forskjellige, osv. — Løsningen av disse og lignende problemer søker TG å bringe i form av sin erkjennelsesteoretiske *bildeteori* og sin fenomenologiske *vesensteori*. Hadde jeg selv vært identitetsfilosof, kunne jeg ha gått ganske langt i min anerkjennelse av TG på disse punkter. Nå er jeg imidlertid nødt til å avvise det ene som det annet. Og jeg skal på de følgende sider begrunne min avvisning.

Fra et problemteoretisk synspunkt blir TG's store vanskelighet den samme som den vi møter i all mystikk og identitetsfilosofi: han må bruke språk om en sak som er «før-språklig» (uutsigelig), han må bruke psykologiske termini om en sak som er «før-bevisst» (mystisk), og han må bruke logiske former til karakteristikk av en sak som er «før-logisk» (irrasjonal eller arasjonal). Den mystiske tenknings historie viser klart at det bare er mulig ved teoretisk å implisere en ekstrem *nominalisme*. Nå gir TG selv lite uttrykkelig materiale til bedømmelse av hans nominalisme. Jeg vil derfor innskrenke meg til å si at jeg under lesningen av Med er blitt minnet avvekslende om forskjellige arter mystisk nominalisme; snart den hellenistiske (gnostiske, nyplatonske), snart den buddhistiske, snart den spinozistiske, snart den spekulativ-idealistiske, og snart den kosmistiske form for nominalisme som vi møter i modern-européisk, ateistisk «Weltmystik» som f. eks. hos Bergson, Mauthner, Vaihinger, Reininger, Carnap, o. a.

> Jeg ønsker å betone at jeg på min side så langt ifra å avvise enhver nominalisme overhodet, mener at den på en rekke *empiriske* erkjennelsesområder har høy verdi. Det gjelder særlig de historisk-empiriske områder, der objektene er strengt individuelle (singulære), og hvor altså alle vesensbegreper bare kan dannes aposteriori. Derimot mener jeg nominalismen må bannlyses fra grunnlagene for *etikken*. Og hva den universale nominalisme i *mystikken* angår, mener jeg at den er uttrykk for en fundamental og ytterst usunn *skepsis* overfor all empirisk og all rasjonal erkjennelse. Denne skepsis ved roten av all mystikk får man illustrert meget anskuelig i f. eks. Vaihingers «weltmystische» skepsis, som oppløser overhodet all empirisk, rasjonal og etisk erkjennelse i «fiksjoner» uten objektiv sannhetsverdi.

Denne ekstreme, skeptiske nominalisme finner sitt uttrykk hos TG bl. a. i hans påstand: «Troen har sin egen «erkjennelse», sin egen «logikk» . . . Troen beveger seg i myter, symboler, bilder. Disse . . . forsøker å uttrykke det uutsigelige i plastiske bilder. Gud er uanskuelig, men troen kjenner ham likevel. Når den imidlertid skal uttrykke hans vesen, griper den til mytens og bildets form» (Ttt 15). — Nå er det naturligvis riktig også fra biblisistisk synspunkt at troen *materialt* har sin egen «erkjennelse» —dvs. sine egne erkjennelsesobjekter, sine egne erkjennelsesgrunner og sin egen erkjennelsesmåte (ved Ordet og Åndens vitnesbyrd). Herav følger imidlertid ikke på noen måte at den har sin egen formale logikk. Tvert imot: er åpenbaringen *historisk*, så må troens erkjennelse selvsagt innordnes i samme formale logikk som erkjennelsen av alt annet historisk (i samme logikk, men i en helt annen metafysikk; jvf. min bok «Ordet som . . .» s. 16 f.). Det er en kjempemessig misforståelse i nyprotestantismen, dette at det gis en særlig «troens logikk». Det er en form for «irrasjonalisme» som ikke formår å rettferdiggjøre seg selv annet enn med skinnargumenter, løst snakk og svømmende estetikk.

Som konklusjon til disse bemerkninger om identitetsfilosofi, mystikk og nominalisme vil jeg få anføre: Vi står her overfor en *erkjennelsesteoretisk monisme* hos TG — og for så vidt det er den religiøse erkjennelses teori vi har for oss, vil denne *monisme* være det supplement til religionsteorien som definitivt innebærer at TG er *religionsteoretisk monist*. De uklarheter vi ovenfor måtte fastslå som påvisbare i hans religionsteori, finner altså en fullstendig og enstydig oppklaring i den erkjennelsesteori som er tilordnet hans religionsbegrep.

Man kan da spørre: Vil det være mer mulig for TG å gjøre rett og skjell for den historiske åpenbaring (skriftmaterialet) ved hjelp av denne religions- og erkjennelsesteoretiske monisme, enn det var mulig for f. eks. Schleiermacher og hans tilsvarende monisme? Sporene skremmer. Det er historisk påvisbart at innordningen av den historiske åpenbarings materiale i en teoretisk monisme er helt tilintetgjørende for all bibelsk kristendom. Det kan påvises både i den «kristelige gnostisisme» i oltiden, i den middelalderlige mystikk hos f. eks. Eckehardt, Cusanus og Giordano Bruno, og i den tyske spekulative teologi ved Schleiermacher, Hegel, Schelling og deres tilhengere. Derfor er det all grunn til å frykte at TG's forsøk vil gå samme vei: enten må han ved påfallende inkonsekvenser bryte med sin egen monisme — eller så vil kristendommen gå til grunne under hans hender. Vi skal nå ta det spørs-

mål nærmere i øyesyn, ved å framheve noen springende punkter fra TG's transcendental-psykologiske prinsipper i:

3. *Bildeteorien og vesensteorien.* Den religiøse erkjennelses empirisk-psykologiske problemer spiller en meget beskjeden rolle hos TG. Desto større rolle spiller de transcendental-psykologiske problemer. Det er jo også naturlig all den stund TG er identitetsfilosofisk og mystisk fundert og orientert. Jeg skal i de følgende merknader bare feste oppmerksomheten ved noen punkter i de to hovedbegreper «meditasjon» (i Med) og «religiøs tenkning» (i Ttt).

A: Bilde- og vesensteorien i Med. «Meditasjon» er for TG en «metode» for den (som vi nå forstår) mystiske erkjennelse som består i å bli erkjent (Med 5). På bakgrunn av en rekke empirisk-psykologiske iakttagelser og overveielser til troen, konsentrasjonen, imaginasjonen, applikasjonen og kontemplasjonen (Med 32—63), avgrenser han kontemplasjon og meditasjon begrepsmessig mot hverandre (Med 69 f.). Det gjør han på en måte som er direkte påvirket av Nygrens avgrensning av eros overfor agape: kontemplasjon svarer til Nygrens eros, og er «subjektets bevegelse oppad» — meditasjonen korresponderer til Nygrens agape, og er nærmest en bevegelse fra objektet (en slags selvmeddelelse «nedad»). For meditasjonen er bildet uunnværlig: bildet «samtidig åpenbarer og skjuler» guddommens vesen (Med 70). Hermed er bildets betydning for Guds- og vesenserkjennelsen betonet. Og vi står dermed i sentrum av TG's erkjennelsesteori.

TG går her ganske utførlig til verks: via et historisk streiftog gjennom viktige deler av erkjennelsesteoriens historie (Med 82 f.) kommer han over til de transcendental-psykologiske problemer om «bevissthet og virkelighet», «opplevelse og virkelighet» — for så å trenge fram til det for meditasjonsbegrepet betydningsfulle begrep «skuen», som han terminologisk opptar fra Husserl og den fenomenologiske skole (Med 146 f.). TG's forhold til og kritikk av Husserl er vel egnet til å belyse egenarten i TG's nominalisme: det er nettopp den platoniske «realisme» hos Husserl TG tar avstand fra, idet han sier at «Husserl så å si hypostaserer begrepet» (Med 129). Da Husserls «Wesen» og «Begriff» typologisk kommer så nær Platons «idé» som det kan være mulig i vår tid, får TG's avvisning av Husserl på dette punkt ganske stor betydning for forståelsen av TG's nominalisme.

For TG forholder det seg nemlig så: «Vi skuer et fenomens vesen gjennom oplevelsen av dets billedlige nærvær» (Med 147). På dette punkt kan jeg i visse henseender slutte meg til *Hygens* kritikk av TG. Hva jeg imidlertid ønsker særlig å framheve i

denne TG's billedteori — hvor interessant den ellers kan være i detaljer — det er at den (1) knytter vesensskuet til det individuelle (singulære) fenomen, (2) at den identifiserer bildets (det singulæres) vesen med virkeligheten (det universales) vesen, og (3) at denne bildets og virkelighetens vesensidentitet ligger i det «før-bevisste» (egentlig mystiske, strengt subjektiv-transcendentale) plan der «alle bevissthetsakter tenkes skjaltet ut» (Med 156).

Dette jeg her peker på, har veldige konsekvenser, og innebærer fra et metafysikk-kritisk synspunkt at TG statuerer det som et *prinsipp* i erkjennelsesteorien som jeg i min avhandling har betegnet som «den ontologiske ekvivalens av universalt og individuelt» (jvf. Virkelighet og virkelighetsforståelse, Bergen 1948, s. 74 f.) Nå spiller denne ekvivalens en fantastisk stor rolle som prinsipp, i filosofiens historie. Men vel å merke i *monistisk* filosofi. Vi finner her altså et nytt og meget sterkt indisium for TG's erkjennelsesteoretiske monisme — som pendant til hans religions-teoretiske monisme.

TG illustrerer selv med flere eksempler denne identitet og ekvivalens av det universales og individuelles vesen. I f. eks. *buddhismen* (Med 49 f., 37 f.) er det enkelte, konkrete sansedatum for buddhisten et symbol (bilde) på det universale, kosmiske, metafysiske. Således er et lik et umiddelbart *bilde* av forgjengelighetens *vesen*. Bildet er en del av virkeligheten som henviser til hele virkeligheten: universet. Det enkelte representerer et universalt, kosmisk aspekt. I f. eks. *kristendommen* (Med 58) er det det konkrete bilde av Jesu (fysiske) lidelse som «gir lidelsens vesen».

Dermed er vi kommet til et punkt i TG's erkjennelsesteori hvor spørsmålet blir helt akutt: Er det overhodet mulig å skaffe plass for det karakteristiske i den kristne guds- og troserkjennelse på den historiske åpenbarings grunn innen rammen av denne moistiske teori og dens prinsipper?

Først vil jeg si at jeg på bakgrunn av denne teori ikke kan øyne noen mulighet for TG å komme forbi den konsekvens som allerede *Spinoza* trakk av det samme prinsipp: altets uendelige mangfold er Guds vesensatributter — eller m. a. o.: Guds vesen blir identisk med den kosmiske virkelighets vesen, og enkelttingenes vesen er participatorisk identisk med Guds vesen. Dermed er vi imidlertid kommet over i en rent kosmistisk panteisme.

Dernest vil jeg si at hvis det eksempel TG nevner for å illustrere teoriens anvendbarhet på kristendommen — at «bildet av Jesu lidelse gir lidelsens vesen» — skal tas likefram som TG anfører det, så er det tilintetgjørende for en fundamentalt betydningsfull

side i evangeliet. Saken er jo: Allerede Luther betonte i meget sterke ordelag, og helt med rette, at den blotte sanselige forestilling om Jesu fysiske og psykiske lidelse *ikke* gir den rette vesenserkjennelse av hans lidelse. Ifølge *Skriften* ligger nemlig Jesu lidelses vesen deri at han var «Guds lam som bar verdens synd». At han var «Guds lam» kan ikke skues, intueres eller oppfattes på noen måte gjennom det sensuale bilde av hans psykofysiske lidelse. Det kan utelukkende avsløres og forklares for erkjennelsen gjennom den *tolking* av Jesu liv, gjerning, lidelse, død og oppstandelse som er gitt med (a) hvem han var i sin person (gudmenneske), (b) evangeliet, (c) beskrivelsen av de forbilledlige offer i GT's kultuslov, og (d) andre elementer i loven. Som følge derav har det inspirerte *ord* — det historisk talte og skrevne ord i profetenes, Jesu og apostlenes munn — en både egenartet og uomgjengelig uunnværlig tolke- og forklaringsfunksjon. Uten dette tolkende ord er vi den villeste subjektivisme i vold. Det gjelder også til spørsmålet om Jesu lidelses vesen. — For denne det inspirerte ords tolkefunksjon finnes det ingen plass i den systematiske teori TG har utarbeidet i Med. Tvert imot: hans bilde- og vesensteori er lagt sådan til rette at språklige tolkefunksjoner overhodet ikke tilhører eller inngår i den funksjonelle, førbevisste enhet av bilde- og vesenserkjennelse. I forhold til det inspirerte ords tolkefunksjoner blir TG's teori — fra teologisk synspunkt — viklet inn i et dilemma: vil han medgi en slik tolkefunksjon, så går hans system i indre oppløsning ved motsigelser — vil han opprettholde sitt system (sin teori), så kommer han i motsigelse til et vesentlig grunndatum i den teologiske erkjennelse.

TG synes å ha fornemmet sin svakhet her. For i Ttt tar han dette problem om det tolkende ord opp til meget bred behandling. Det kommer ikke minst til uttrykk deri at begrepet «meditasjon» i Med, oppgis i Ttt til fordel for begrepet «religiøs tenkning». Nå hevder visstnok TG selv (Ttt 7) at ««religiøs tenkning» i prinsippet svarer til meditasjonen». Skjønt det er TG selv som sier dette, kan jeg etter inngående overveielse av saken ikke se annet enn at det er en stor overdrivelse av TG. Forholdet er jo dog utvilsomt at «meditasjon» er en erkjennelses*metode* rettet mot en før-språklig vesens-virkelighet (av mystisk art), mens «religiøs tenkning» er et slags erkjennelses-*prinsipp* hvis vesentlige karakteristikum ifølge TG selv er å gi seg *språklig uttrykk* i det spåklige «bilde» som han selv betegner som *myten*. Og myten oppfyller i TG's framstilling nettopp en tolkefunksjon i forhold til den «religiøse virkelighet». — Så blir spørsmålet: Oppfyller da myten den samme

tolkefunksjon som det inspirerte profetisk-apostoliske ord? Det spørsmål fører oss til en nærmere prøvelse av:

B: Bilde og myte-teorien i Ttt. Som jeg nevnte ovenfor, hevder TG (Ttt 15) at «troen har sin egen «erkjennelse», sin egen «logikk».» «Troen beveger seg i myter, symboler, bilder.» Myten er (s. 100) «den mest karakteristiske uttrykksmåte i den religiøse verden». Den er uunngåelige tankefenomen også i kristendommen (s. 101). Myter og mytisk tenkesett kan ikke skilles. — Hvordan blir så myten til? «I den mytiske tenkning er det ikke mennesket som tenker idet det griper og fatter objektet i ord og begreper. Det er den religiøse makt som ut fra sitt trosforhold til mennesket gir seg sitt eget uttrykk. Vi står i den mytiske tenkning overfor et almenreligiøst fenomen» (s. 101). «Ser man bort fra det mytiske innhold, representerer den en tenkning hvis prinsipp har gyldighet også i høyere religioner» (s. 102). Men for så vidt den opptrer i høyere religioner, som f. eks. kristendom, vil TG kalle den «religiøs tenkning» (s. 102).

Jeg forstår her TG således at myten ikke blir til i fri, autonom, dikterisk akt; men på en måte som er bundet og bestemt av den måte mennesket opplever den «religiøse makt». Er denne opplevelse noe som ligger på det førspråklige plan (jvf. Med), så må den altså antas å innebære et «skapende» prinsipp som får opplevelsen til å transformeres til et språklig uttrykk i myten. Det er jo også en meget utbredt oppfatning i nyere myteforskning at myten har dette bundne forhold til den skjult-mystiske opplevelse av den «religiøse makt». — I forhold til meditativ vesenserkjennelse kan da, så vidt jeg forstår TG, den religiøse tenkning karakteriseres slik: Mens man i meditasjonen reseptivt opplever det religiøse objekts selvmeddelelse i og med et førbevisst skue av sanseobjekter (sansebilder), foregår det i den religiøse tenkning en spontan skapeakt hvorved den resiperte (førspråklige) vesenserkjennelse på indre-bunden måte transformeres over i det språklige uttrykk som er det *språklige* bilde av den religiøse makts vesen: *myten.* Det vil da forståes at begrepet «bilde» er to temmelig forskjellige begreper i Med og i Ttt: i Med er «bildet» resipert gjennom sansning, i Ttt er «bildet» skapt utav troens uutsigelige (førspråklige) virkelighet over i språkbildets form (symbol, myte).

Hva er så egentlig en myte? TG setter myten i forhold til den *rasjonale* tenkning: for et «rasjonalistisk blikk» er myten «eventyr og fantasi, overtro og uvirkelighet . . . en samling urimeligheter og motsigelser» (Ttt 101). Men fra TG's «religiøse» stade — som man jo kan kalle f. eks. ir- eller a-rasjonalistisk? — er

myten «det *tenkemessige* utslag av et religiøst totalforhold» (s. 101, uth. her). Den er «like meget i pakt med «fornuftens» lover som den moderne tenkning» (s. s.). Skjønt TG således vil sette myten «i pakt med fornuftens lover», har han dog selv betonet både at myten representerer en «egen erkjennelse» og sin «egen logikk». *Hvilken logikk?* har jeg spurt meg selv. TG gir intet direkte svar. Men TG's utførelser har ført mine tanker stadig i den retning at den «lovmessighet» han regner med i mytens verden, er den samme som vi påtreffer i *estetikken*, og fortrinsvis i *poetikken*. La oss holde det synspunkt fast, når vi nå nærmere går inn på TG's betraktninger til forholdet mellom *myte og historie*.

> Om forholdet mellom *myte og historie* sier TG: «I forholdet mellom myte og historie, viser myten seg som den helt igjennom primære . . . Et folks mytologi blir ikke til gjennom historien, men omvendt: dets historie blir bestemt gjennom dets mytologi — eller snarere: denne bestemmer ikke, men *er* selv dets historiske skjebne» (s. 105). Dette synspunkt anvendes også på Israels historie. TG anfører Levye—Brühl, så vidt jeg forstår med avgjort tilslutning: Israels historie blir «en teogonisk prosess: en prosess hvori Gud selv *blir* til, hvori han trin for trin åpenbarer seg som den sanne Gud» (s. 105).
>
> Bortsett fra at en slik betraktningsmåte ligger helt på linje med, og vel er en ektefødt ætling av *Hegels* «teogoniske» panteisme, må vi her kunne med full rett minne om det ganske enkle eksegetiske faktum at det i GT ikke finnes det aller minste spor av noen annen teogoni enn den man voldelig og vilkårlig legger inn i GT — og om det religionshistoriske faktum at GT ikke engang gir oss en kosmogoni, men en teistisk skapelsesberetning. Fra Bibelens første til den siste blad finner man aldri noe annet enn at Gud rett og slett *er til*, og aldri en stavelse som kan tolkes derhen at han *blir til*.
>
> Denne selsomme betraktning av GT finner sin pendant i følgende selsomme betraktning til NT:
>
> I NT er «alt det historiske religiøst (mytologisk) og det religiøse historisk». Man kan ikke sondre mellom mytisk (religiøst) og historisk i NT, da en slik sondring vil komme i strid med evangeliets bærende grunntanke: inkarnasjonen (Ttt 113).

Dette siste punkt er viktig; hvis vi nemlig former følgende teser: (a) man kan ikke sondre mellom Guds ord og menneskeord i Skriften, (b) man kan ikke sondre mellom noe som er bare guddommelig og noe annet som er bare menneskelig i Jesu person, (c) man kan ikke sondre mellom det som er frelseshistorie og det som bare er profanhistorie i Skriften, (d) man kan ikke løse

åpenbaringskjennsgjerningene fra det tolkende profetiske ord, og lignende, så har vi en rekke teser hvis sannhet er selvinnlysende på bibeltroens grunn. Spørsmålet blir nå: Når TG ikke vil vite av noen sondring eller atskillelse mellom det mytiske og det historiske, svarer da det til intensjonen i de fire nevnte teser? *Formalt* synes det jo tydelig nok å være tilfellet. Men er det tilfellet også *materialt*? For det er jo den materiale side alt her står og faller med. For å bringe klarhet i dette fundamental-spørsmål, må vi se hva TG forstår med begrepet «mytologisk» og begrepet «historisk».

> Til de «*hovedpunkter av klar mytologisk art*» som TG finner i NT, regner han: «preeksistensen, oppstandelsen, underne» (s. 113).
>
> Til de «*klare historiske trekk*» regner han: «bestemte historiske situasjoner i forbindelse med Jesu liv og virke, hans fødsel, hans framtreden som forkynner og hans død på korset» (s. s.).
>
> Altså: Sønnens preeksistens fra evighet i personlig vesensenhet med Faderen er *mytisk* — fødselen i Betlehem er *historisk;* Jesu død er *historisk,* Jesu oppstandelse er *mytisk;* situasjoner i Jesu liv er *historiske,* underne er *mytiske.* — *Enheten* av historisk og mytisk ligger i *inkarnasjonen* (s. s.).

For å kunne presisere disse begreper nærmere er det her nødvendig å erindre en *kategorial* forskjell mellom myte og historie, nemlig at det *mytiske* etter sitt innhold (ikke etter sin form) gir noe alment, ikke-individuelt, over-individuelt og overtidlig eller alltidlig — mens det *historiske* etter sitt innhold (og etter sin form) gir noe singulært, individuelt, tids- og steds-bestemt. Disse kategoriale sondringer ligger åpenbart til grunn også for TG's begrepsformuleringer, uten at jeg behøver dokumentere det. — Videre er det en fundamental stilforskjell (formforskjell) og intensjonsforskjell mellom en myte og en historisk beretning: *Myten* framtrer i en litterær stil som har personlig form ved å berette om «personer» (jvf. de nordiske mytologiske «personer» Odin, Tor, Loke, o. a.); slike «personer» er regelmessig *fingerte* personer (personifikasjoner, hypostasering), og de «begivenheter» de «opplever» er *fingerte* opplevelser (poesi, drama, epos). Den *historiske beretning* framtrer også i en litterær form som beretter om personer, men de er ikke fingerte; og om begivenheter, men de er ikke fingerte. Hvis en historisk beretning blander inn fingerte personer og begivenheter, da er det ikke lenger historisk sannhet vi har for oss. — Endelig må det betones at da myten er symbolsk og billedlig, skal den aldri forståes bokstavelig, mens

den historiske beretning må forståes bokstavelig. Den historiske beretning er egentlig, ikke-symbolsk ment; myten er uegentlig og symbolsk ment. Dvs.: den historiske beretning *kan ikke* desymboliseres, for den *betyr* ikke noe annet enn hva den beretter; myten derimot *må* desymboliseres for å få egentlig og ikke-symbolsk mening, for den betyr noe annet enn hva den beretter.

Vender vi oss med disse presiseringer til TG's utførelser, så faller det straks i øye at han med stor energi hevder at *Jesus* var en historisk, real-eksistent person, og ikke på noen måte noen oppdiktet, fingert person slik som f. eks. Arthur Drews og Georg Brandes hevdet i sin tid. Og det er klart nok at TG hevder at iallfall noe av det NT beretter om Jesus, er *historisk* beretning. Men til de historiske beretninger hører for TG ikke oppstandelsen og underne. For de er *mytologiske* beretninger. Disse beretninger må da fra et rasjonal-empirisk synspunkt være det TG selv gjengir som myte-motstandernes mening: «eventyr og fantasi, overtro og uvirkelighet . . . urimeligheter og motsigelser» (s. 101), eller mer velvillig uttrykt: poetiske fiksjoner, fingerte begivenheter, symbolsk epos, billedlige «begivenheter» som er fortalt i personlig form (poetisk form) om *Jesus*, men egentlig må *desymboliseres* for å kunne bringes på sitt egentlige og billedløse («rasjonale») innhold. — Da man her kanskje vil innvende mot meg at jeg synes å legge mer i TG's terminologi enn forsvarlig ut fra hans egne utførelser, vil jeg særlig feste oppmerksomheten ved TG's uttrykksmåte om *inkarnasjonen*. Det er jo i inkarnasjonen han finner enheten av mytisk og historisk.

> Ttt s. 78 legger TG sin uttrykksmåte om inkarnasjonen så nær opp til den klassiske, kirkelige inkarnasjonsterminologi som mulig. Han siterer endog Luther. Som et eksempel på TG's ortodokse uttrykksmåte kan jeg sitere: «Det karakteristiske ved denne guddommens annen person (d. e. Kristus) var at Gud i ham fornedret seg, ble menneske, ble kjød. Menneskeligheten er noe konstitutivt i troen på Kristus, også etter hans oppstandelse og herliggjørelse.» — Følger vi nå tankegangen videre til s. 79, så betoner TG først at inkarnasjonen *ikke gjentas*, den er skjedd «kun en gang og gjelder kun Kristus». Den er en «*engangsvirkelighet*». Også denne uttrykksmåte er formelt helt kirkelig-ortodoks. — Men så fortsetter TG på følgende måte: Det er *Åndens* gjerning å fastholde og føre videre denne engangsvirkelighet, og gjøre den til en «stadig *aktuell* engangsvirkelighet». «I Ånden forblir inkarnasjonen en alltid levende og nærværende realitet. Det er den dype mening i det vakre bilde: Kirken er Kristi legeme.»

Overfor disse utførelser reiser seg øyeblikkelig følgende *dilemmatiske* problem:

(a) Mener TG at inkarnasjonen som aktuell engangsvirkelighet er å forstå slik som Skriften mener det, nemlig at Ånden forklarer for oss gjennom Ordet den opphøyede og herliggjorte person Jesus fra Nasaret, historiens *numerisk sett* eneste Gud-menneske? Mener han m. a. o. at inkarnasjonen er *numerisk sett* en engangsvirkelighet? I så fall står han sammen med den ortodokse Kristi kirke på jord — men denne mening i ordene sprenger da tillike hans myteteori.

(b) Eller mener TG at når han betegner inkarnasjonen som «engangsvirkelighet», så er dette *anumerisk* å forstå; det er ikke kvantitativt-singulært å forstå, men det er kvalitativt-generelt å forstå? Mener han m. a. o. ikke individets «en gang», men *artens*, kvalitetens, prinsippets overindividuelle, anumeriske «en gang»? I så fall betyr jo inkarnasjonens «en gang» det samme som den enhetlige inkarnasjonsprosess' overtidlige (eller alltidlige) *artsidentitet* bortsett fra om antallet Gud-mennesker er 10, 100 eller millioner og milliarder. Hvis dette siste er TG's mening, da står han sammen med gnostikere, hegelianere og rene barthianere og er ren og skjær panteist. I dette fall er hans myteteori riktig og holdbar — men da er det heller ikke mer igjen av kristendommen. Det er dette *anumeriske* betydningselement som er nerven i *Karl Barths* begrep «einmalig».

Jeg vil ikke her trekke andre konsekvenser av TG's framstilling til inkarnasjonen som enhetspunktet for det mytiske og historiske, enn at han dermed er viklet inn i et ekte og fullverdig *dilemma* i forhold til den kirkelige ortodoksi. Vi vil imidlertid prøve å komme nærmere inn til pointet i TG's myteteori. Og han hjelper oss her i høy grad ved den måten han desymboliserer mytene om oppstandelsen og om undrene. Vi skal derfor betrakte TG's:

Desymbolisering av oppstandelses- og undermytene. TG er enig med Bultmann i at «oppstandelsen representerer fornuftsmessig et vacuum» (Ttt 138). (Det kan den imidleritd ikke gjøre hvis den er historisk-empirisk faktum. Et faktum er ikke et vacuum for fornuften, men et innhold for den.) For overhodet å forstå oppstandelsen, sier TG, er kirken nødvendig (s. 139). Hva det vil si, forklarer TG på følgende måte: Heller ikke disiplene *forsto* oppstandelsen umiddelbart etter budskapet om den. (Det er uriktig, de forsto dog at det dreiet seg om et faktum.) Det var *i pinsen* oppstandelsen fikk «mening» og «betydning». De oppdaget den dog ikke «som en historisk begivenhet der nå kan konstateres av mennesket qua menneske».

(Hvis imidlertid oppstandelsen var historisk begivenhet og faktum, så måtte den selvsagt kunne konstateres av dem qua mennesker. Det viser da også NT's oppstandelsesberetninger på det klareste: de så ham, hørte ham, åt med ham, tok på ham — kort sagt *sanset ham* i vanlige sansningsfornemmelser. Det er NT's samstemte tale om den sak. Sansningsfornemmelser hadde de dog «qua mennesker», om det ellers har noen mening å bruke en sådan terminus.) Om *pinsen* og oppstandelsen gjelder da ifølge TG: «Oppstandelsen oppdages overhodet ikke. Den blir ganske enkelt til for dem» (s. 139). «Den blir en del av deres eget liv.» «Den har sin *fortsettelse i kirkens virke*» (s. 139). — Hva vil dette si, at *oppstandelsen* har sin *fortsettelse?*

Det foreligger her hos TG en uttrykksmåte til oppstandelsen, som er helt parallell til uttrykksmåten omkring inkarnasjonen: TG sier ikke i personlig form: *den inkarnerte* er stadig aktuell virkelighet, men *inkarnasjonen* er det; han sier ikke: *den oppstandne* fortsetter sitt virke i kirken, men *oppstandelsen* fortsetter i kirken. Denne uttrykksmåte kan ikke være tilfeldig.

Så heter det om den kristne: «Oppstandelsen er noe karakteristisk ved den kristnes liv *her og nå*» (uth. her). «Oppstandelsen er ikke bare en . . . livs*kraft,* men tillike en *livsvirkelighet*». «*Sin virkelighet har den derav at den ganske enkelt foreligger som en realitet i kirkens og menighetens liv*» (s. 139 f.). (*Men,* spør vi, foreligger den da ikke i *historien* også bortsett fra kirkens liv, — som historisk faktum?) «Det er i oppstandelsen et hellig *nå* som gjør den til en begivenhet hos den troende selv» (s. 140). «Vissheten om oppstandelsen skriver seg derfor ikke fra en overbevisende historisk dokumentasjon, men fra dens realitet i den kristnes livsfundament» (s. s.). (Nei, vissheten om oppstandelsen har vi utelukkende fra den sanne apostoliske *øienvitneberetning* til et historisk faktum.)

For å tydeliggjøre min opposisjon til TG har jeg her føyet inn de anførte paranteser.

TG's utførelser kan jeg ikke forstå annerledes enn at talen om oppstandelsen overhodet ikke er eller vil være tale om historisk faktum, men at den er tale om noe som *skjer alltid* i kirkens liv og tilhører kirkens *mystiske* livsfundament — ikke dens *historiske* fundament. Uttrykket «oppstandelse» kan da desymbolisert ikke bety noe annet enn en betegnelse av billedlig art for visse mystiske, religiøse opplevelser som gjøres alltid i de skiftende tider, i kirkens «fortsatte liv og virke».

Av denne desymbolisering synes det meg fullkommen klart at TG med «oppstandelse» *ikke* mener en *numerisk-historisk* engangsbegivenhet for ca. 1900 år siden, som inntil i dag ikke har funnet

noen gjentagelse, men han mener en *anumerisk-artsmessig opplevelse,* av «åndelig» art, som forblir lik og identisk med seg selv uansett om den tenkes i 10, 100 eller millioner og milliarder menneskers individuelle eller kollektive «opplevelser». Dermed synes det meg videre fullkommen klart at vi også her i myte-teorien støter på og finner anvendt av TG samme ekvivalens-prinsipp som det vi fant i den første avhandling, Med — dvs. den fulle ekvivalens av det individuelle og generelle (universale). Det innebærer her at det vi kaller «Jesu oppstandelse», ikke er en historisk singulær-begivenhet, uten noen gjentagelse, men om den enda skal eller kan forståes som singulærbegivenhet, så er det denne begivenhets *vesen og art* det hele kommer an på, og det er sådan at det her dreier seg om virkelighetsart som gjentas individualisert in infinitum.

> Nå vet vi jo at NT forutser og forutsier at ved dagenes ende, ved Kristi gjenkomst, altså i en kommende *fremtid,* skal alle mennesker oppstå. Inntil da — og altså inntil i dag — har Jesu legemlige oppstandelse ikke funnet noen *gjentagelse,* men forblir å være historisk singulærbegivenhet. — På denne måten er det imidlertid umulig å forstå TG's framstilling. Det er — om man overhodet vil si at det dreier seg om et esjatologisk synspunkt — hos TG ikke tale om et *fremtidig* og *historisk* esjaton, men om det *nærværende og mystiske* esjaton som vi kjenner fra den nyere teologi som en direkte omtolking og borttolking av det *bibelske* esjaton.
>
> Det sier da nærmest seg selv at «Jesu oppstandelse» — for overhodet å kunne forståes på denne måte, i lys av et nærværende og mytisk esjaton — må avstreifes alle de karakteristiske *empiriske og historiske trekk* som tilkommer den ifølge NT's beretninger. Oppfatter man disse beretninger som *myter,* så vil en desymbolisering av disse myter føre oss over i et *almenbegrep* hvori bare det kan finne plass som utgis for eller antas å være felles og alment for en bestemt art av mystiske opplevelser. Da dette almene imidlertid ikke har noe adekvat språklig symbol, så blir bare *myten* tilbake som et uegentlig bilde.

Disse overveielser stadfestes på en eiendommelig måte ved de desymboliseringer TG gir til Jesu *helbredelsesunder.*

> Det fortjener oppmerksomhet at TG overhodet ikke, så vidt jeg kan se, omtaler eller desymboliserer andre slags under enn helbredelsesunder. Og dog står jo klart nok alle slike under som oppvekkelse av døde, syngivelse til blindfødte, bespisnings-

undrene, forutsigelser, og lignende i en langt mer fremskutt og markert stilling i NT. Det ville ha vært interessant om TG hadde gitt oss noen prøver på desymbolisering av slike under. Nå får vi altså holde oss til hva han sier om helbredelsesundrene.

Om disse under heter det at de er «urbilledlige begivenheter» (Ttt 141), som har vært grunnleggende og retningsbestemmende *makt* i hele den kristne barmhjertighetstanke slik den har utviklet seg i *Vestens kultur*. (Til uttrykksmåten minner jeg her om TG's egne ord: ikke historien skaper mytene, men mytene skaper historien, d. e. undermytene er selv en *makt* som driver fram et handlingssett og et historieforløp av bestemt art. TG forstår «myte» her — etter dens maktside — omtrent slik som man i nyere idealisme har forstått «de skapende ideer».) Derved da at disse Jesu under blir levende guddommelige gjerninger i *kirkens* liv og historie, åpenbares deres underkarakter i kirken som *fortsatt aktualisering* av «barmhjertighetstankens urbilde» (s. 142). Uten denne aktualisering i kirkens liv, ville underberetningene om Jesus ha vært «2000 år gamle historiske beretninger av mer og mindre pålitelig karakter» (s. s.).

Til disse TG's betraktninger til og desymbolisering av Jesu under ønsker jeg å understreke og bemerke særlig følgende:

TG kaller undrene «urbilledlige». Det minner om Schleiermachers begrep «Urbild» og Karl Barths «prototyp». Dvs.: de uttrykker idealer, mønstre, målestokker — og for så vidt vi særlig tenker på undrene, uttrykker de noe som kan og skal etterlignes og aktualiseres i innstillinger, handlingssett og lignende i konkret form og i uendelig variert tillempning. Det har alle dager vært funksjonen i de såkalte «idéer».

Det er hermed klart at når TG kan bringe sammen Jesu helbredelsesunder og den moderne legevitenskap, og finne legevitenskapen belyst på «religiøs måte» innen rammen av *mytene* om Jesu helbredelser, så kan det umulig være tale om Jesu under som singulære, faktiske begivenheter. Som sådanne har de nemlig ingenting med legevitenskap å gjøre, men er tegn og erkjennelsesgrunner for vår erkjennelse av hans *guddom*. Men Jesu under kan da ikke lenger forståes *bokstavelig* og som konkret, empirisk historie. Vi må forstå disse beretninger «billedlig» og uegentlig — og følgelig ikke tilkjenne de enkelte trekk i underberetningene karakter av real-skildring.

Hermed avstreifes imidlertid underberetningene — når de «desymboliseres» — alle særlige eiendommeligheter, og underbringes innholdsmessig i et *almenbegrep* som uttrykker: det virkelige og reale i disse beretninger er bare det som *kan skje og skjer alltid*.

> Fra en ny side får vi altså stadfestet at TG's teologiske tenkning er basert på ekvivalensen av individuelt og generelt — hvilket bare er mulig derved at det individuelle avstreifes alt eiendommelig og særlig, så det blir tilbake bare noe alment og generelt (d. e. artsmessig).

Vi behøver ikke følge TG lenger i disse spørsmål. Vi er kommet til et punkt hvor det skimter fram gjennom hele TG's tenkning meget vel kjente teologiske og religionskritiske prinsipper. Vi kjenner dem — i varierende stil og terminologi — fra all nyprotestantisk teologi siden Kants og Schleiermachers dager. Det er under-*saken* som blir avvist og omtolket under bibehold av under-*terminologien*.

Jeg stilte ovenfor det spørsmål:

Oppfyller myten den samme tolkefunksjon overfor åpenbaringskjensgjerningene i Jesu liv, lidelse, død og oppstandelse som det inspirerte profetisk-apostoliske ord? Jeg mener gjennom disse kritiske merknader å ha godtgjort at det ikke på noen måte kan bli tale om det. Det profetisk-apostoliske ord vil prinsipielt forståes bokstavelig — myten vil forståes prinsipielt billedlig, uegentlig og ikke-bokstavelig. Da kan det ikke lenger være tale om samme tolkefunksjon. Er det profetisk-apostoliske ord slik at det gir *riktig tolking* ved bokstavelig forståelse, så er myten en *falsk tolkemåte* av NT ved å bortforklare den bokstavelige forståelse på allegoriserende måte.

> Oppfatter vi NT mytologisk, så vil all eksegese måtte bli *allegoriserende*. Det er et punkt jeg her ikke kan finne tid og plass til nærmere å påvise. Bare være så meget bemerket:
>
> Underbringer vi NT i *mytologiens* verden, så har vi dermed definitivt underbrakt det i den religiøse *diktnings* verden. Dermed er NT prinsipielt revet ut av historiens og faktisitetens verden. Da har vi to spørsmål å stille til den nyprotestantiske teologi av denne type:
>
> (a) Hvordan vil man erkjennelsesteoretisk unngå den konsekvens å måtte betrakte religion (kristendom) på samme måte som den moderne ateistiske religionsforskning — nemlig at religiøse forestillinger kun er følelsesprojeksjoner, poetisk-imaginative illusjoner, pragmatisk fargede fiksjoner?
>
> (b) Hvordan vil man teologisk unngå å havne i gnostisisme, mystikk, mysteriefromhet, panteisme og i tom, intellektuell transcendentalie-spekulasjon?

Sluttelig vil jeg i dette avsnitt trekke noen konklusjoner av mine kritiske merknader til TG. Og jeg anfører da særlig:

C. Konklusjoner:

1. Da TG anser *troen* — der dog uten noen tvil er noe subjektivt i mennesket — for den *myteskapende* faktor (d. e. i dens enhet med den «religiøse makt»), så ender vi strukturelt i en tenkemodell om disse ting som den vi kjenner fra Schleiermacher, den objektive idealisme og også fra den såkalte bevissthetsteologi. TG bytter altså ut de *termini* hvormed den objektiv-idealistiske teologi betegnet det skapende prinsipp i den «religiøse tenkning»; men *saken* forblir den samme: hvor Schleiermacher sa «Gottesbewusstsein», «frommes Selbstbewusstsein» og «Gefühl», der sier TG «religiøs virkelighet», «religiøs tenkning» og «tro». Dvs. at hvis vi med metafysikk-kritiske hjelpemidler prøver den ontologiske struktur i TG's teoretiske modeller, så er denne struktur så lik strukturen i den objektive idealismes modeller, at de ikke kan skjelnes uten å urgere *terminologien* på en overdreven og ugrunnet måte som faktor. Schleiermacher talte om at «Gefühl» skaper «Glaubenssätze», TG om at «troen» skaper «myter». Desymboliserer man TG's myter, så kommer man til Schleiermachers «Glaubenssätze». Større er ikke forskjellen.

2. Er det, som før nevnt, TG's hovedintensjon å redde teologien unna den subjektive idealisme, så har han forlatt den «cartesianske» form for subjektiv idealisme, men har isteden — i forhold til den foregående generasjons liberale teologi — fullført samme kritiske prosess som vi møter i den tyske objektive idealisme i forhold til Kant for 150 år siden: TG er gått over til en objektiv, «spinozistisk» form for idealisme. En sådan overvinnelse av subjektivismen er en blott og bar skinnfektning. I virkeligheten er man fremdeles fanget i subjektivisme.

3. Er det videre, som før nevnt, også en hovedintensjon for TG å redde teologien som vitenskap, så har han gjort det på omtrent samme måte som Schleiermacher og Lundateologien (jeg kan godt ta med Barth også), nemlig ved å innta en religions- og erkjennelses-teoretisk monismes posisjon, ifølge hvilken all religion reddes unna vitenskapen ved å overføres i mystisismens arasjonale og for all rasjonal empiri utilgjengelige høyborg. Dermed er i prinsippet en overnaturlig *historisk* åpenbaring oppgitt, og enhver dualisme mellom overnaturlig åpenbaring og naturlig religion opphevet. Den bibeltro teologis oppgave: å begrunne og forsvare en overnaturlig historisk åpenbaring overfor den rasjonale vitenskap, er ikke rørt med en finger. Problemet eksisterer overhodet ikke. Eller om det eksisterer, så blir det bortforklart.

4. TG's forsøk på å gjøre rett og skjell for åpenbaringens

historisitet kommer til kort av to grunner: (a) han gir ingen prinsipiell redegjørelse for hva han mener med at noe er historisk, og det historisk-singulære forsvinner mellom hendene på ham fordi han overalt i erkjennelsesteori og teologi bygger på og anvender ekvivalens-prinsippet, som sier at individuelt og universalt (generelt) er vesens-ekvivalent — og at bare dette er «sannhet». (b) Han kobler det mytiske så uløselig sammen med det historiske, at det historisk-faktiske bare får betydning i samme grad som det er alment, alltidig, almengyldig. Dermed mister det historiske fullstendig sin betydning som singulum.

5. TG's system er gjennomgående klart, og oppviser ingen indre motsigelser når det forståes i lys av hans monistiske posisjon. — Imidlertid oppstår det betydelige spenninger i hans system straks hans bibelteologiske materiale skal forståes bokstavelig-skrifttro og i pakt med kirkelig ortodoks og bekjennelsesmessig erkjennelse. Han gjør, særlig i Ttt, utstrakt anvendelse av bibelsk og ortodoks terminologi — uten at det i den engere kontekst behøver å framkalle noen direkte protest fra bibeltroende side, selv om man saktens synes der er meget som er «rart» og mange «uklarheter». Det er man så velvillig å unnskylde. Men når så dette ortodokse materiale sees i den videre kontekst, i systemkonteksten slik den er gitt i hans monisme og myteteori, da oppstår de alvorligste konflikter: det viser seg da ikke lenger mulig å forstå de ortodokse termini *bokstavelig* — selv om de i flere tilfelle synes å kunne forståes slik i den engere kontekst; man drives da over i en *mytologisk*, billedlig og allegoriserende forståelse. Dette innebærer at TG's hele systematiske teologi kommer inn i et uløselig *dilemma* fra lesernes synspunkt:

Enten må man til forståelse av *systemet* ta sitt utgangspunkt i en *bokstavelig* forståelse av det bibelteologiske materiale hos TG – og da bryter *systemet* sammen i indre motsigelse, fordi det er et system som er utarbeidet til uegentlig-symbolsk (ikke bokstavelig) forståelse av skriftmaterialet.

Eller man må til forståelse av det *bibel-teologiske* materiale ta sitt utgangspunkt i systemets anvisninger på *billedlig* forståelse av skriftmaterialet — og da bryter hele den historiske åpenbaring sammen i indre motsigelse, fordi den gjør krav på å forståes *bokstavelig*. Dvs. at kristendommen bryter sammen i et morass av skinnvirkeligheter.

Jeg vet ikke hva TG selv vil si til dette dilemma: om han vil beholde sitt system eller beholde kristendommen i bibelsk og kirkelig-ortodoks mening. Men begge deler kan han ikke beholde.

Jeg vet heller ikke hvordan han selv helst vil forståes: som teolog eller mytolog. Men ett synes det meg står helt fast — på grunnlag av de analyser en *leser* gjør seg overfor TG: leseren har bare dette valg: enten må han prøve å forstå TG's bibelteologiske materiale på kirkelig-ortodoks måte — og da overse og forkludre hele TG's system, eller så må han holde seg til systemet — og forstå det bibelteologiske materiale mytologisk-allegorisk uten å tillegge de kirkelig-ortodokse termini deres vanlige bokstavelige betydning. Personlig er jeg blitt stående ved at det går ikke an å gjøre en teolog, som overalt viser seg konsekvent, til et kompleks av inkonsekvenser for å kunne godta ham som ortodoks. Slikt ville ikke være intellektuell redelighet av en leser.

Jeg skal derfor i tillegg til disse erkjennelsesteoretiske overveielser i all korthet, og uten altfor vidløftig dokumentasjon, prøve å antyde noen hovedmomenter til forståelse av:

4. *Enkelte dogmatiske konsekvenser av TG's teologi.* De vil vise at TG er konsekvent systematiker, og at det ikke foreligger noe grunnlag for å påbyrde ham alle slags inkonsekvenser. Den teologiske hovedinteresse både hos TG og i samtiden samler seg om *inkarnasjonen og Skriften.* I Med (s. 59) stiller TG oss i utsikt at hans teori om den imaginative side i meditasjonen skal gi «inkarnasjonen en ny og rikere mening». Det er dog meget sparsomme og høyst uklare ting vi får høre i Med om inkarnasjonen. I Ttt derimot får vi høre ganske meget om saken. Men til riktig forståelse er man teoretisk forpliktet til å fastholde at TG selv angir synspunktet for alt han sier om dette ved å hevde at Sønnens preeksistens i vesensenhet med Faderen er *mytologisk* å forstå (s. 113). Da kan det umulig bli tale om inkarnasjon i bibelsk og bekjennelsesmessig mening. TG bidrar til ytterligere å gjøre det umulig ved å hevde at *troen* var det bærende også i Jesu liv og virke (s. 52 f.) — noe man ikke kan medgi på grunnlag av NT. For i NT framstilles Jesus aldri som en *troende,* men alltid som en *vitende,* til og med som øyenvitne (Joh 3, 10 f.) til de himmelske virkeligheter. Ved å framstille Jesus som troende er man uhjelpelig *ebjonismen* i vold. — Videre er det tydelig at TG mener det skjer en «inkarnasjon» i og med forkynnelsen av mytene (logos incarnatus, jvf. s. 64) — en tanke man møter her og der i nyere teologi at den muntlige forkynnelse er Kristi fortsatte «kjødvorden». For en slik oppfatning gis intet holdepunkt eller grunnlag i Skriften. Endelig tenker TG seg også — merkelig nok, må man si — en *Åndens* inkarnasjon: Ånden inkarneres i *kirken.* Ved siden av dette står så kirken også som «Kristi legeme», og

altså også som en inkarnasjon av Kristus. Slike tanker er jo etter hvert blitt vel kjent, særlig fra Nygrens teologi. Man gjør hermed faktisk kollektivet «kirke» til 3. person i guddommen, eller rettere: man vet ut fra denne teologi ikke enten man skal tenke seg «kirken» som 2. eller 3. person i guddommen. — Det må være klart at slikt savner grunnlag både i Skrift og bekjennelse, og fører like over i en *doketisk* kristologi og en *panteistisk* kirkelære. Vi står med en slik teologi ikke sammen med kirkefedrene og bekjennelsen, men sammen med mystikere, gnostikere, nyplatonikere og hegelianere — og sammen med Schleiermachers modalistiske treenighetslære.

Hva TG's *skriftsyn* angår, er det bemerkelsesverdig at bortsett fra noen nokså skjematiske ytringer om mytologiene i GT, er GT det rene vacuum i hans teologi. Det må jo også sies å være en eiendommelig oppfatning av NT, når TG hevder at det er *kirken* (resp. urmenigheten) som er NT's forfatter, og ikke apostlene som individuelle øyenvitner og særlig kalte og bemyndigede tjenere for Jesus Kristus (jvf. Ttt s. 113). Meningen med denne oppfatning er naturligvis at det er urkirkens *kultus* og *mysteriøse* «opplevelser» som er kilden og det skapende prinsipp for hele NT. En slik oppfatning passer selvsagt godt sammen med at man forstår NT *mytologisk* og kristendommen som en *mysteriereligion*. Men det rimer ikke på noen måte med vederheftig *historisk* granskning og vederheftig *eksegese* overfor NT.

TG's *sakramentsyn* er et kapitel for seg. Mens Skrift og bekjennelse hevder at det historiske åpenbaringsord (Jesu navn, innstiftelsesordene, og lignende) gjør sakramentene til sakramenter, hevder TG at det er *troen* som gjør sakramentet til hva det er. «Hvor troen er, der er også sakramentet. Hvor den ikke er, der er heller intet sakrament,» heter det Ttt s. 91. Mens kjernen i sakramentslæren i alle kirkeavdelinger som anerkjenner sakramenter, er at Ordet og sakramentene skaper troen, må TG sette det på hodet og si: Troen skaper sakramentene. Dette merkelige forhold kan bare ha én av to forklaringer (eller begge): enten har TG overhodet ikke lenger det bibelske t*rosbegrep* (noe han neppe *kan* ha som mystiker og mysteriedyrker), eller så har han ikke det bibelske *sakramentsbegrep* (noe han neppe *kan* ha når han oppfatter alt religiøst i den symbolske mytes kategori).

Dåpen bringer han sammen med kirken på en merkelig måte, som neppe kommer utenom å ende i panteistisk mysteriereligion: «Kirken,» sier han, «i dens synlige aspekt er Kristus, er hans

legeme» (s. 83). Det er vel et ekko av Anders Nygrens teologi. Og det er vel også TG's dåpslære. Hva skal man si til en tese som denne: «Dåpen *er* den døde og oppstandne», dvs. dåpen *er* Kristus (s. 83). Eller: «Dåpen er hverken symbol eller magisk middel, men *Kristus selv i hans ånds inkarnerte skikkelse*» (s. 89, frhv. av TG). Hva skal man egentlig si til en slik teologi? Dette er helt uforståelig tale for meg, *hvis* vi med uttrykket «Kristus» skal forstå en levende, individuell person — slik som Skriften mener. En handling — i dette fall dåpen — kan jo vel innstiftes av en person, utføres av en person, formidle noe fra en person til en annen. Men den kan umulig være identisk med personen. *Hvis* derimot TG med uttrykket «Kristus» ikke mener en person, men noe rent upersonlig som f. eks. et prinsipp, en «makt» eller lignende, da kan jeg jo få en viss mening i utsagnet — men det er ikke under noen omstendighet den bibelske eller bekjennelsesmessige mening.

Som konklusjon anfører jeg at jeg finner de dogmatiske konsekvenser av TG's teorier så skremmende og så forødende for en bibel -og bekjennelsestro kristendom, at det er umulig å godta den. Skal jeg sammenfatte det resultat min temmelig inngående beskjeftigelse med TG's teologi har ført meg til, så blir det dette:

Kristendom er for TG myter om kirken. Inkarnasjonen, oppstandelsen, undrene som NT beretter om som historiske enkelthendelser i enkeltpersonen Jesu liv, har ifølge TG overhodet ingen annen mening enn i mytisk form å uttrykke det som skjer, oppleves og manifesteres i kirkens liv fra tid til annen. Dermed kommer jeg til mitt siste prinsipielle spørsmål i denne sammenheng:

5. *Hvorfor er det umulig å forstå kristendommen mytologisk?* Jeg antydet det ovenfor under omtalen av TG's dilemmata. Myten og den historiske beretning tilhører hver sine virkelighetsområder — noe som først og sist kommer til uttrykk i de transcendentalie-predikater vi tillegger hver av dem.

Det sier vel nærmest seg selv at hvis noen beretning i NT, f. eks. om Jesu fødsel, Jesu under, Jesu oppstandelse, og lignende, skal forståes *historisk,* så er vi stilt overfor begivenheter i tid og rom av ganske bestemt og ikke-gjentagbar karakter. Og for så vidt Guds selvåpenbaring er *historisk,* så kommer Guds vesen utelukkende til manifestasjon og uttrykk i det som enkeltpersonen Jesus historisk var, sa, gjorde, levde, i det at han led, døde og oppsto — i den uløselige enhet av at til disse historiske handlinger hører bare disse historiske ord. Bare i dette fall kan vi regne med en personlig

selvåpenbaring av en personlig Gud. Bare således beveger vi oss innen rammen av det historiskes og personales kategorier og transcendentalier.

Skal det derimot forståes *mytologisk*, så innebærer det at vi er stilt over for det gjentagbares, kollektives, generelles og alltidliges eller overtidliges artsbegrep og virkelighetsområde. Og vi kan da ikke på noen måte lenger si at vi har med «historisk åpenbaring» å gjøre i dette ords eneste rettskafne betydning. For det historiskes kategori er *ikke* det alltidliges eller overtidliges område.

Derfor blir den mytologiske forståelse av kristendommen og åpenbaringen like fram tilintetgjørende for både «den historiske åpenbaring», «teologien som vitenskap» og for «kristendommen».

> Hvis noen ikke føler seg overbevist av min argumentasjon, vil jeg be at man overveier følgende:
>
> Etter gjennombruddet i forrige århundre for Kants og Schleiermachers religionskritikk, tok omkring 1850—60-årene først Feuerbach og siden David Friedrich Strauss det religionskritiske problem opp, og ga det en ganske (den gang) oppsiktsvekkende vending: Feuerbach hevdet at alle religiøse forestillinger bare var projeksjoner av noe som bodde i og fantes i menneskets eget vesen — dels individuelt, dels kollektivt forstått. Det var en utrykkelig ateistisk religionsteori. Strauss gikk en litt annen vei. Han lærte av den samtidige *myteforskning* og hevdet likefram at NT's tekster skal forståes *mytologisk*. Om det førte til ateisme eller panteisme var for ham vesentlig en dialektisk synspunktforskjell. Hva man imidlertid skal merke seg er at Strauss uttrykkelig anvendte denne teori i den mening at den var et usvikelig effektivt våpen til å få gjort det av med all kirkelig-ortodoks teologi og kristendom. — I Strauss' spor fulgte i begynnelsen av vårt århundre *Arthur Drews'* nå tilsynelatende helt glemte «Christusmythus» — hvor han oppbød en mengde materiale fra religionskritikken og myteforskningen for om mulig å rette det definitivt drepende hugg mot kirkelig-ortodoks kristendom. Han erklærte kort og godt «Kristus» for en mytisk figur, og at Jesus aldri har eksistert.
>
> Under trykket av denne kritikk fant den eldre, «liberale» teologi å måtte utkritisere meget av NT's stoff som *mytisk* (uhistorisk), idet man samtidig tok sikte på å utforme en kristendom renset for myter. Det gikk så som så med den «kristendommen».
>
> Men fra tiden omkring forrige krig og utover i 20-årene av vårt århundre skjedde her en hel kursomlegging. Man gjorde det kjempemessige «framskritt» å innse at *myten hører uløselig*

sammen med religionens vesensbegrep. Så var slutningen like for hånden:

Da må myten være karakteristisk også for kristendommens vesen.

Da er skrittet konsekvent:

Vi fravrister «kristendomsfiendene» deres farligste våpen — myteteorien — *ved ganske enkelt å akseptere det:* kristendom er prinsipielt myter. Vi står altså i den nyeste teologi overfor den parodiske form for «apologi» at man gir de verste kristendomsfiender *rett,* tilegner seg deres *angrepsvåpen* og gir dem ut for å være *forsvarsvåpen!* Man må være meget naiv om man godtar slikt for et *redelig forsvar* for kristendommen. Det er i sannhet det lumskeste anslag mot åpenbaringen som kan tenkes.

Så får vi to store fløyer i den nyeste nyprotestantiske teologi:

Vi får slike teologer som Barth, Brunner, Bultmann som aksepterer myten — men prøver å avmytologisere kristendommen (Bultmann) eller desymbolisere mytene i en spekulativ teologi (Barth).

Og vi får slike teologer som Nygren og Bring som også aksepterer myten — men ikke vil innlate seg på avmytologisering eller desymbolisering i nevneverdig grad.

Slik har vi fått den «nyortodokse» teologi, som har lånt hele sin rustning fra panteistisk filosofi, antikristelig og antikirkelig myteforskning.

Innenfor denne krets av nyprotestantiske teologer og i pakt med disse teologiske tendenser finner TG sin naturlige plass. Bare hvis man medgir det, kan man anerkjenne hans system som konsekvent. Vil man ved apologi for TG prøve å bringe ham utenfor denne krets og disse tendenser — og bringe ham over i den kirkelig-ortodokse leir, så kan det bare skje på én av to måter: enten ved å late som om hans erkjennelses- og religionsteori overhodet ikke eksisterer, eller ved å urgere hans bibelske og kirkelige terminologi i retning av betydninger som sprenger hele hans system, og hjelpeløst utleverer ham til inkonsekvensenes tåkeheim.

Som en liten raritet til slutt, til belysning av Godals *kirkemyte* nevner jeg særlig hans «tolking» av Paulus' Damaskusopplevelse Ttt s. 88:

De første jødekristne menigheter, sier TG, gjorde et sterkt inntrykk på Paulus. Paulus' første, grunnleggende inntrykk var ikke gitt med den historiske Jesus, men med *menigheten.* «Kristus» viste seg da for ham som en farlig *makt* gjennom det bilde Paulus hadde av *menigheten.* Det er derfor en intim

sammenheng mellom den Kristus Paulus opplevde ved Damaskus, og den Kristus som hadde sitt «synlige bilde» i menigheten. «I hans fanatiske motstand og forfølgelse kommer nettopp hans klare blikk for denne kirkens *alvorlige makt* fram.» — Jeg har ikke kunnet få noen mening i disse TG's utførelser på annen måte enn å forstå ham således at Paulus ved Damaskus opplevde en mytisk *personifikasjon* av «kirkens makt», og denne mytiske personifikasjon var «Kristus» — noe han altså etterpå utga for å være en opplevelse av en levende person ved navn Jesus.

Har slikt enda krav på å kalles teologi?

Som konklusjon: Gjør man først NT om til myter, må da ikke etterpå tolkingen av NT bli en art diktekunst? For her må vi jo helt klart ende i de voldsomste *allegoreser* for overhodet å finne noen rimelig og forstandig mening i NT. Men allegorese er og blir diktekunst, og ikke vitenskap. Det vil kort og ganske prosaisk uttrykt si: Dersom vi gjør NT om til myter, så er så langt fra teologien reddet som vitenskap, at den må definitivt oppgis som vitenskap — og vi har å gå over til den teologiske diktekunst som *kristne,* og til almen religionsvitenskap som *teologer.* Den «redningen» ønsker jeg ikke å være med på — og den «overgangen» akter jeg ikke å gjøre sammen med TG.

Etterskrift. Jeg har i det foregående ikke drøftet TG's prøveforelesning for doktorgraden, gjengitt i NTK, da TG selv har innarbeidet svært meget av dens stoff i Ttt. Jeg har heller ikke funnet noen særlig grunn til å blande meg i diskusjonen i Norsk Kirkeblad mellom dosent, dr. Hygen og TG.

NYTT LYS OVER FORMELEN «I KRISTUS»

Av Georg Osnes.

Overskriften bebuder nytt lys over formelen «i Kristus». Men la oss begynne med noe som er gammelt og velkjent.

Først litt om forekomsten. I *Deissmanns* banebrytende arbeid om denne sak viser en statistisk undersøkelse at nevnte formel forekommer tilsammen 164 ganger i de paulinske brev (her er regnet med alle variasjoner av formelen). Til sammenligning anføres at i Johannes-skriftene har vi den 24 ganger, i Acta og Peters første brev tilsammen 8 ganger, mens den mangler helt hos synoptikerne og i Jakobs brev, Peters annet brev, Judas' brev og Hebreerbrevet. Altså: det er vesentlig hos Paulus den forekommer, men der har vi den også ganske hyppig. Med Paulus trer formelen plutselig inn i den kristelige litteratur, og det er tydelig at vi her står ved et sentralt punkt i den paulinske teologi.

Den tradisjonelle oppfatning har lenge vært at formelen utsier noe om den troendes livssamfunn med Kristus. Den troende «er i Kristus». Bibelteologiske framstillinger og kommentarer går stort sett ut fra det som noe av en selvfølge. Den tradisjonelle oppfatning fikk en kraftig støtte ved *A. Deissmanns* klassiske framstilling som kom i 1892: Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu». Resultatet av Deissmanns undersøkelser er dette (her gjengitt i sammendratt form): Formelen «i Kristus Jesus» karakteriserer den kristnes forhold til Jesus Kristus slik at han befinner seg i den pnevmatiske Kristus, og det på en måte som må oppfattes lokalt, og som kan anskueliggjøres ved forestillingen om en væren i et pnevma-element som kan sammenlignes med luften, s. 97—98.

Selvsagt er det noe riktig i den tradisjonelle oppfatning. Men en skal heller ikke ha arbeidet lenge med Paulus-brevene før en finner at den ikke kan gjennomføres overalt. Et par stikkprøver fra Romerbrevet vil straks vise det.

3, 24: De blir rettferdiggjort . . . ved forløsningen i Kristus

Jesus. Her sies det ikke at de troende er i Kristus Jesus. Det er *forløsningen* som er i ham. I 6, 23: det evige liv er i ham. I 8, 2 har vi et verbalt uttrykk: Ånden . . . har i Kristus Jesus frigjort . . . Heller ikke her står det noe om at den troende er i Kristus Jesus. Det er *frigjørelsen* som har funnet sted i ham. — Altså: Det ser ut som om den tradisjonelle forståelse ikke strekker til overalt.

Ja, det spørs om den overhodet lar seg gjennomføre på noe sted! På teologisk område opplever en ofte overraskelser. I 1935 kom det således et arbeid av en tysk teolog, *W. Schmauch*, som gjør et energisk forsøk på å påvise at formelen «i Kristus» ikke på noe sted hos Paulus går på livssamfunnet med Kristus.[1]) — Dette arbeid har hittil, så vidt jeg kan se, vært lite kjent og påaktet i Norden. Percy streifer det så vidt i «Der Leib Christi —», 1942 (se nærmere nedenfor). Men han behandler det nokså lettvint, og gjør seg altfor fort ferdig med det. Det er riktig nok at det er ensidig og konstruerende, men det er tankevekkende, og kan ikke avfeies så lett. Har en først arbeidet seg inn i de vrine og tungvinte utredninger, vil en finne utviklingen bentfram spennende. Og det byr utvilsomt på atskillig som er av blivende verdi.

Det er da meningen her å gi et referat av de viktigste synspunkter, og en vurdering.

S. begynner med å referere Deissmann, og den første avgjørende kritiske innvending er av metodisk art: *formelen sees isolert*, og en tar ikke hensyn til dens *funksjonale* karakter. Dvs. en ser ikke formelen i dens sammenheng med de andre ledd som står tilknyttet. Hvis det f. eks. står om personer som «er i Kristus», får «i Kristus» en ganske annen betydningsnyanse enn hvis det står om «*forløsningen i* Kristus Jesus». I første tilfelle er formelen knyttet til verbet å være, og kan tas om livssamfunnet med Kristus, i annet tilfelle til substantivet forløsningen, og da kan det ikke tas om livssamfunnet med Kristus.

Nå vil S. aller først undersøke om det i det hele noe sted hos Paulus er tale om å *være i Kristus*, ἐν Χριστῷ εἶναι. Han påstår *nei*, og prøver så å ettervise det ved gjennomgåelse av noen særlig problematiske steder.

1 Kor 1, 30. Meningen her omskrives gjerne slik: Ham skyldes det at dere er i Kristus Jesus. Det er uriktig, sier S. ἐστε står ikke egentlig til ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, det står til ἐξ αὐτοῦ, og ἐν Χρ. Ἰ. står da i et løsere forhold til ἐστε. — Jo mer jeg fordyper meg i dette

1) W. Schmauch: In Christus. Eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Paulus (i serien: Neutestamentliche Forschungen). Heretter forkortet til S.

sted, som er noe av en prøvesten, jo mer blir jeg overbevist om at han må ha rett. Etter den tradisjonelle forståelse ligger all vekt på «av Ham», og komplementet «i Kristus Jesus» kommer helt i bakgrunnen. Men dette kan ikke være riktig. For den innholdstunge relativsetningen som kommer etterpå, kan umulig knytte seg til et setningsledd som ingen vekt har. Tar en det derimot som S., får både «av Ham» den vekt det skal ha etter sammenhengen, og «i Kristus Jesus» får også den vekt det skal ha på grunn av tilknytningen til den meningsfylte relativsetningen. ἐν Χρ. Ἰ. står da etter dette mer selvstendig overfor ἐξ αὐτοῦ ἐστε, sml. Gal 3, 28 og Rom 12, 5 (som behandles nedenfor), og må forståes, ikke om livssamfunnet med Kristus, men om den objektive grunn. ἐξ αὐτοῦ ἐστε får da betydningen: av Ham *er* dere, d. e. av Ham har dere eders eksistens (selvsagt etter sammenhengen eders eksistens *som kristne*. Til en slik pregnant betydning av εἶναι se det nærliggende eksempel i v. 28 like ovenfor: τὰ ὄντα og τὰ μὴ ὄντα). Hele setningens mening blir da i omskrevet form: av Ham har dere eders eksistens som kristne, og det på den objektive grunn som er gitt i Kristus Jesus.

Vi kan da gå litt raskere over en del andre steder, hvor forholdet er omtrent som i 1 Kor 1, 30. Det gjelder Gal 3, 28: dere er alle én i Kristus Jesus, og Rom 12, 5: vi mange er ett legeme i Kristus. På disse steder er det umulig å knytte formelen direkte til «er». Samme forhold har vi i Kol 2, 10, hvor formelen står til «dere er fylt». 2 Kor 5, 19 har mindre interesse, for der er *Gud* subjekt.

Men så har vi Rom 16, 11: de av Narkissus' hus som *er i Herren*. Kan en komme forbi at det her er tale om personer som er i livssamfunn med Kristus? I Rom 16, 7 er visstnok γέγοναν brukt, altså ikke verbet εἶναι, men det spiller mindre rolle.

I en klasse for seg står Rom 8, 1 og 2 Kor 5, 17. Visstnok mangler verbet helt her, men det virker søkt når S. prøver å komme med bortforklarende sprell. Bare hvis en i 2 Kor 5, 17 kunne stryke komma etter ἐν Χριστῷ og oversette: «dersom noen er en ny skapning i Kristus, er det gamle forbi», kunne det la seg høre, men det anbefaler seg ikke å gjøre slike kunster. Det smaker altfor mye av hypotesemakeri og dermed følgende harmoniseringsforsøk. — Endelig kan vi nevne steder som 1 Tess 1, 1 og 2, 14, hvor det riktignok ikke er tale om *enkeltpersoner* som er i Kristus, men om menigheter som er det.

Imidlertid viser allerede denne gjennomgåelse at grunnen under den tradisjonelle forståelse er noe vaklende. Selv på de stedene som var ansett som sikrest, kan det reises tvil.

Men hvis S. skulle ha rett i at formelen «i Kristus» aldri — eller iallfall sjelden — finnes i forbindelse med verbet εἶναι, hvorledes skal den da forståes? Her peker S. i sine videre undersøkelser på en omstendighet som ikke har vært tilstrekkelig påaktet: formelen finnes i flere utformninger, og det spørs om en da uten videre kan forutsette samme betydning i alle tilfellene. — S. for sin del hevder bestemt at så ikke kan være tilfelle.

S. har her et avsnitt med overskriften: *Formlenes mangfold som saklig problem.* — Ved siden av det enkle ἐν Χριστῷ har vi ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ og ἐν κυρίῳ.[2]) S. kommer da med den noe oppsiktsvekkende påstand at det i hvert av disse tilfelle ligger forskjellige forestillinger til grunn, og at dette medfører en forskjellig forståelse av uttrykkene. Altså — når vi møter formelen i forskjellige utgaver, beror det etter S. ikke på tilfeldig valg, men på bevisst gjennomført bruk. På s. 21 har S. en statistikk over formelvariantenes forekomst innenfor de forskjellige Paulus-brev, som allerede på forhånd skal gi oss noe å tenke på. I Galaterbrevet, hvor frelsens objektive grunn betones så sterkt, viser det seg at dobbeltformelen εν X. I. fører an i forhold til de to andre, mens det i 2 Korintierbrev er εν X. og i de to Tessalonikerbrev og Filippenserbrevet εν κ.

S. tar først for seg stedene med εν X. I. og undersøker nærmere den sammenhengen som denne formelvariant forekommer i. Han finner da at εν X. I. overalt uttrykker «*das göttliche Geschehen*». Det er altså tale om den guddommelige handlen, eller det som Gud har gjort uavhengig av oss, en gang for alle — til vår frelse.

Slik har vi det f. eks. i *Rom 3, 24,* sier S. Når det her tales om «forløsningen i Kristus Jesus», så betegner det en guddommelig skjeen med henblikk på dens evige gyldighet, uten noen tilknytning til den troende. S. bruker her en terminus som er vanskelig å gjengi: die (nur) geltungsmässige Zuordnung des Gläubigen. Dvs. det er nok på disse steder en viss forbindelse mellom εν X. I. og den troende,[3]) dog ikke slik at han *er i Kristus,* men slik at det som er sagt i formelen, *gjelder ham* (geltungsmässig).

Gal 2, 4 er et annet karakteristisk sted: den frihet som vi har i Kristus Jesus. Her står det heller ikke at vi er *i Kristus Jesus.* Men: vi *har friheten* i Ham, d. e. den er gitt i Ham. — Det samme synspunkt gjør S. gjeldende også for steder som Gal 5, 6, ja, endog Fil 2, 5 (et interessant sted, som er vanskelig å tolke).

2) Forkortes heretter til εν X., εν X. I. og εν κ. (uten spiritus). —3) Zuordnung = tilknytning.

S. har så noen eiendommelige bemerkninger om *apostelens* spesielle forhold til εν X. I., til forskjell fra de troendes i alminnelighet, s. 57 f., men det vil vi ikke gå inn på her.

I et annet avsnitt behandles så stedene med det enkle εν X., S. finner ut at denne formelvariant brukes i en ganske annen sammenheng. Mens det objektivt-frelseshistoriske kommer til uttrykk i εν X. I., er det et annet moment som kommer fram gjennom εν X., *historie*-momentet. Når S. her taler om et forhold til *historien* (Geschichte), tenker han ikke på det som ligger i fortiden, men på det liv som de troende lever nå. *Det* er Geschichte, mens det som Gud har gjort en gang for alle, er noe som ligger hensides og over historien, og som er evig gyldig.

Som eksempel på denne bruk nevner han bl. a. *2 Kor. 5, 17:* dersom noen er i Kristus, er han en ny skapning. Videre 2 Kor 12, 2: jeg kjenner et menneske i Kristus, og 1 Kor 3, 1: småbarn i Kristus. På disse steder er det tydelig at formelen ikke går på noe som er avsluttet i fortiden eller er helt uavhengig av den troende, men på noe *aktuelt-nærværende.* — En merker seg også at mens det ved εν X. I. er flere tilfelle med *saks*subjekt enn med *person*subjekt, er det ved εν X. omvendt, se statistikken s. 71 f.

Betyr det da at her virkelig er tale om personer som *er i Kristus?* Nei, sier S. Det dreier seg ikke om livssamfunn mellom den *enkelte* troende og Kristus. — S. har her en skarpsindig og hodefortumlende analyse av enkelte steder, men virker slett ikke alltid overbevisende. Det skal iallfall noe til å bortforklare steder som 2 Kor 5, 17; 12, 2, Rom 16, 7. Og selv om de andre ved første øyekast ikke synes å passe inn i denne tankekrets, spørs det om de ikke *indirekte* gjør det likevel, idet her foreligger en elliptisk uttrykksmåte. Det kommer vi tilbake til.

Men hva gir da formelen εν X. nærmere bestemt uttrykk for, rent saklig? Jo, sier S., i dette tilfelle er Kristus betraktet som «*Prinzip der Gemeinschaft*». Kristus er den som bringer i stand fellesskap, samfunn. Og i dette samfunn blir *den nye skapning* virkeliggjort. Men vel å merke: her er ikke den *enkelte* troende noe for seg, bare i sammenheng med fellesskapet, som «Geschöpf», se nærmere s. 89 f. — Karakteristiske steder her er etter S. bl. a. Gal 1, 22, Kol 1, 2, 2 Kor 5, 17, 1 Kor 15, 22, 1 Tess 4, 16.

S.s utredning om apostelens spesielle forhold til εν X. lar vi ligge.

I et tredje avsnitt drøftes stedene med εν χ. Også her viser det seg, mener S., at det er feilaktig å tro at de forskjellige formler har samme mening, og at vekslingen er tilfeldig, eller skyldes

stilistiske grunner. Stedene med ἐν κ. forekommer i en spesiell sammenheng, forskjellig både fra den ved ἐν X. I. og den ved ἐν X. Og nå finner S. at det er momentet av *handling* som kjennetegner ἐν κ. Flere slående eksempler regnes opp. Rom 16, 12: de har *arbeidet* meget i Herren. 1 Kor 15, 58: eders arbeid er ikke unyttig i Herren. 1 Tess 4, 1: vi ber og formaner eder i den Herre Jesus. 5, 12: de som er eders forstandere i Herren.

Riktignok blir det atskillige steder tilbake hvor det er vanskelig å konstatere noen *handlen*. Men S. greier det. Det er dog ganske talende at han om Rom 16, 11 (τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ) må medgi at «de som er» er et noe «fargeløst» uttrykk for handling, se s. 108, og det må vi uten videre være enige med ham i.

Vi hører altså på disse stedene om den enkelte troende som handler «i Herren». S. kommer da tilbake til spørsmålet om formelen her har noe med livssamfunnet med Kristus å gjøre. Nei, sier S. Saken er den at den handlen eller virken som det er tale om, ikke er noe *konstitutivt ved troslivet*. Et kapitel har som overskrift «Die Besonderheit des Handelns gegenüber dem glaübigen Leben». Nå er det jo mange steder som peker i en annen retning, men S. forsøker så godt han kan, å få det til å passe likevel.

Men hva betyr det når Kristus på disse «handlingsstedene» betegnes som κύριος? Jo, han er tenkt som *norm* for de troendes handlen. De er tjenere, Han er Herren, Hans vilje er rettesnoren for liv og virke.

Typiske eksempler er Rom 16, 2: ta imot henne i Herren! 1 Kor 7, 39: om å gifte seg i Herren. Kol 3, 18: som det sømmer seg i Herren. — På slike steder slår det godt til. Mindre gjennomsiktig kan det være på andre steder med ἐν κυρίῳ, f. eks. Rom 16, 11.

Etter dette skulle altså de tre formelvarianter representere hver sitt saksforhold. Men nå er der i virkeligheten en dyp åndelig sammenheng mellom dem, sier S. Den tilgrunnliggende virkelighet representeres av ἐν X. I. Den uttrykker det som er skjedd én gang til frelse, uavhengig av de troende. Dette blir virkelighet i den nye skapning ἐν X., og det liv som da kommer i funksjon, har sin norm ἐν κ.

Men undersøkelsen av vår formel er ennå ikke helt ferdig, for flere steder har vi jo istedenfor substantivet Kristus et tilsvarende pronomen. Og S. har et eget avsnitt hvor han undersøker *den pronominale formel*, ἐν αὐτῷ. — Her kommer han til et interessant resultat, nemlig at språkbruken ved ἐν αὐτῷ nøye stemmer overens med språkbruken ved den første formelvariant, ἐν X. I. Altså: ikke

noe sted svarer ἐν αὐτω til εν X. eller εν κ. — Dette mener han forteller oss noe betydningsfullt, nemlig at εν X. I. har en særstilling blant de tre formelvarianter, som den grunnleggende.

Endelig drar S. fram den komplekse formel, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, som vi finner på noen få steder. Den står gjerne ved slutten av en setning eller et avsnitt, f. eks. Rom 6, 23 og 8, 39. Det er noe avsluttende og samlende i den, se Rom 6, 23: evig liv i Kristus Jesus vår Herre. Først i denne sammenfattende form gjengir den formelens tilgrunnliggende virkelighet i hele dens fylde, etter alle dens sider.

S. trekker til slutt konklusjonen av sine undersøkelser, idet han prøver å fastslå opprinnelsen til bruken av vår formel. («Der Ursprung der Christusmetaphysik», s. 161 f.)

Formelen «i Kristus» i sine forskjellige variasjoner, sier han, er dannet etter mønster av og i motsetning til uttrykket *«i loven»*, ἐν νόμῳ. Dette prøver han å gjøre sannsynlig ved å stille opp mot hverandre Gal 3, 21 og Rom 6, 23. På det første sted sies at det ikke er noen *lov* som kan gi *liv*. På det annet sted: *evig liv i Kristus Jesus*, vår Herre. Dette er bare et enkelt uttrykk for en motsetning som den paulinske forkynnelse i det hele er behersket av, mener S.

Nå viser det seg at formelen ἐν νόμῳ i virkeligheten forekommer atskillige ganger hos Paulus, 7 i alt. Og mens *Deissmann* mener at ἐν νόμῳ er dannet etter ἐν Χριστῷ, går S. energisk inn for at forholdet er omvendt. Som argument for det anfører han at det paulinske ἐν νόμῳ ikke er en formel som først senere er dannet på kristen grunn. Nei, det er en formel som Paulus har tatt med seg fra jødedommen. Den opptrer således minst 22 ganger i LXX. Ved nærmere undersøkelser viser det seg også, hevder S., at alle de tre momenter som inneholdes i den fyldige «i Kristus»-formel (av S. noe uklart betegnet som «göttliche Norm, Gemeinschaft und Ich»), er til stede også i ἐν νόμῳ, på forbilledlig måte, se s. 165.

Altså: mens ἐν νόμω er kjennetegnende for den gamle pakts folk, er ἐν Χριστω kjennetegnende for gudsfolket i den nye pakt. νόμος var for jødefolket vei til frelse, ramme om fellesskapet, og rettesnor (norm) for handlingen. Χριστός er for de kristne frelsesgrunn, fellesskap og norm.

Vi går så over til en *vurdering* av S.s arbeid.

Først må det sies til fordel for S. at han utvilsomt har gjort mange verdifulle enkeltiakttagelser, som forskningen må arbeide videre med.

Det er fortjenstfullt at han så sterkt gjør oppmerksom på den *funksjonale* karakter ved vår formel. Det stiller nye oppgaver for arbeidet med problemet.

Videre har han sikkert rett når han påpeker at det meget sjelden hos Paulus *direkte* er tale om å *være i Kristus*.

Det mest betydningsfulle er vel at han stiller nye problemer i forbindelse med skjelningen mellom de tre formelvarianter. Nå kan det nok være at S. her ligger under for fristelsen til skjematisering. Men det må sikkert være noe av blivende verdi ved hans undersøkelser på dette punkt. Det kan ikke bare være tilfeldighet i vekslingen av disse formler. Et sted som 1 Kor 4, 15 er illustrerende. Her har vi to forskjellige utgaver av formelen i samme vers: for om dere har ti tusen læremestre *i Kristus*, så har dere dog ikke mange fedre, for jeg har avlet eder *i Kristus Jesus* ved evangeliet.

1. Mye taler for at S. har rett når han setter εν X. I. i en særstilling. Allerede det tilføyde Ἰησοῦς (Jesu historiske navn) gjør det på forhånd sannsynlig at vi føres i retning av det objektivt-historiske. Og sammenhengen synes i de aller fleste tilfelle å stadfeste det. (Se dog f. eks. Rom 8, 1 og 16, 3!) — Det kan forresten nevnes at der nok er forskere som har vært oppmerksomme på denne bruk av formelen, selv om de ikke akkurat skjelner så skarpt mellom εν X. I. og de andre varianter. Klarest kommer det kanskje til uttrykk hos Lyder *Brun*, se hans «Paulus' kristelige tanker», 3. utg. s. 129 f.: Uttrykket «i Kristus» finner hos P. en flersidig anvendelse og kan ikke overalt forståes på samme måte. — — Selvstendig overfor den «mystisk-etiske» bruk av uttrykket (med sikte på livsfellesskapet mellom Kristus og de troende) er således den «*frelseshistoriske*» anvendelse som oftere møter oss. Her står uttrykket mer «objektivt», om Guds handlen i Kristus og om Kristus som frelsens grunn.[4]) — Se også B. Weiss i hans hibelteologi, 5. oppl. s. 279. Mindre klart hos Feine og Moe, som dog tydelig lar det komme fram at vi finner forskjellige avskygninger i formelens betydning, og at den ikke alltid er «uttrykk for det inderligst mulige samfunn mellom den kristne og den levende Kristus», se Ap. Paulus' forkyndelse og lære, s. 271. — I en av de aller nyeste framstillinger av den nytestamentlige teologi, Ethelbert Stauffers, 4. oppl. 1948, berøres dette problem bare knapt, men Stauffer går etter dette nærmest i samme retning som Schmauch, se s. 275. Thornton derimot (i «The Common Life

4) Se også L. Brun: Zur Formel «in Christus Jesus» im Briefe des P. an die Philipper (i Symbolae arctoae fasc. I, Kristiania 1922) s. 19—22, hvor Fil 3, 14 og muligens 2, 5 henføres til denne kategori.

in the Body of Christ», 2. utg. 1944) beveger seg i de gamle baner, s. 46 f., 144 f.[5])

2. Når det gjelder εν X. er det tydelig at stedene med denne variant stort sett står i en særstilling overfor de med εν X. I. Det hender knapt noen gang at εν X. brukes i samme sammenheng som εν X. I. Et nokså opplagt unntak er 2 Kor 5, 19 og vel også Gal 2, 17. Kanskje dette kommer av at Paulus ikke skjelner så hårfint, eller er det tross alt et vitnesbyrd om at S. konstruerer? Hvorledes nå enn dette skal forklares, så er det visst riktig at εν X. gjennomgående er nær knyttet sammen med *samfunns*tanken, slik som S. forutsetter. — Kanskje det også forteller noe at σὺν Χριστῷ, som representerer en beslektet forestilling, heller aldri finnes i formen συν X. I.?

3. Mer flytende synes grensen å være mellom εν X. og εν κ. (Se f. eks. Rom 16, 11.) Men det kan vel vanskelig påvises noe sted hvor εν κ. brukes i samme sammenheng som εν X. I. Og betegnelsen κύριος legger det utvilsomt nær å se det slik at εν κ. går på normen for de troendes liv og handling. Sammenhengen synes også mange steder å stadfeste det på en forbløffende måte.

Sammenfattende kan vi si det slik: Skjelningen mellom de tre formelvarianter er neppe tilfeldig. Men den er heller ikke helt gjennomført. — Og her er der en påfallende omstendighet som får oss til å se med tvil på S.s skjema: han unnlater bevisst å ta hensyn til bruken i *Efeserbrevet*. For her stemmer det ikke alltid. Og dette tar da S. som et vitnesbyrd om at det kan reises tvil om ektheten av Efeserbrevet![6]) Når man kommer fra Deissmann med de stadige henvisninger til nettopp dette brev, blir man litt betenkt.

Et annet punkt i S.s framstilling som en også merker seg, er det at han skarpere enn før har reist spørsmålet om forholdet mellom ἐν νόμῳ og ἐν Χριστῷ. Er det første dannet etter det andre, eller er det omvendt? Meget synes å tale for at S. har rett når han mener at ἐν νόμῳ har vært forbildet for ἐν Χριστῷ. Men selv om εν ν. har vært et kjent uttrykk i jødedommen, må det ikke nødvendigvis være *formelt* overtatt av Paulus og gjort til forbilde for εν X. . εν X. er vel en *nydannelse* på kristen grunn, og der behøver ikke være noen formell avhengighet i noen av retningene. Men vel er der en *saklig* korrespondanse.

5) I N. A. Dahl: «Das Volk Gottes» kunne man ha ventet en antydning av problemet under «Der Begriff Leib Christi», s. 224. Men Dahl fastslår, uten å gå nærmere inn på det, at «die Gläubigen sind der Leib Christi, weil sie «in Christus» leben, und Christus in mystischer Weise die Ekklesia ist». — 6) Se fotnoten s. 176.

Svaret her avhenger også for en del av hvorledes en stiller seg til S.s *hovedtese,* nemlig at formelen ikke har noe å gjøre med den enkeltes livssamfunn med Kristus. Denne setning gjentar S. med trettende kjedsommelighet.

Her prøver som nevnt S. å påvise at det hos P. aldri direkte er tale om å *være i Kristus.* Men vi har vist at dette tross alt ikke har lykkes helt for ham.

Når det gjelder behandlingen av stedene med εν X. I., har vi sett at S. virker ikke så lite overbevisende. Her har han vel i det store og hele rett når han refererer det til det objektivt-frelseshistoriske, ikke til det aktuelle livssamfunn med Kristus. — Vi må se litt nærmere på et hovedsted som Rom 3, 24. Hvis en tar setningen som den står, uten å underforstå noe foran εν X. I., er det tydelig at her ikke er tale om noe aktuelt livssamfunn med Kristus som den troende befinner seg i. Det er *forløsningen* som sies å være i Kristus Jesus. Først lenger ute i brevet kommer tanken om livssamfunnet med Kristus fram. — En annen sak er det hvis hele uttrykket kan forståes *elliptisk:* ved forløsningen (som vi får del i når vi er) i Kristus Jesus. Det er atskillig som kunne tale for det. Deissmann mener jo å kunne fastslå som resultat av sine grundige språklige undersøkelser at det med ἐν forbundne personnavn må være en *levende person,* s. 79. Men dermed er ikke uten videre sagt at det også gjelder overalt i de paulinske forbindelser. Og p. d. a. s. kan en vanskelig komme fra at på steder som Rom 3, 24 og Gal 2, 4 tales det om den *objektive grunn.* Tanken på livssamfunnet med Kristus er ikke naturlig i sammenhengen. Deissmanns eksegese av Rom 3, 24 virker ikke overbevisende, se s. 112—13. Her har en inntrykk av at det er *Deissmann* som konstruerer.

Vi stiller da foreløpig den mulighet åpen at εν X. I., ikke sier noe om livssamfunnet med Kristus. Men hva blir så meningen med prep. ἐν i dette tilfelle? ἐν må likevel tas lokalt (ἐν er jo noe annet enn διά), og oversettes med «i». Rom 3, 24: forløsningen sies å være «i Kristus Jesus» den er så å si innesluttet i ham, gitt i ham, og uløselig knyttet til ham som den objektive grunn, så også Moe i Romerbrevet s. 146.

Mindre overbevisende er S.s bestrebelser for å påvise at heller ikke εν X. og εν κ. sier noe om livssamfunnet med Kristus. Vi skal ikke her gjenta innvendinger som er nevnt foran, bare peke på at når det gjelder εν X., synes 2 Kor 5, 17 og 12, 2 å være nokså klare eksempler på at det både er tale om samfunn med Kristus, og at det utsies om den *enkelte* troende. En må også merke seg

at begge titler, både Χριστός og κύριος, er betegnelser på den opphøyede Kristus, som er en levende virkelighet nå.

Og hvorfor alt dette strev for å bevise at disse formler ikke utsier noe om livssamfunnet med Kristus, når selve *saken* kommer så sterkt til uttrykk hos Paulus? En av de sentrale tankekretser hos ham er jo nettopp de troendes døds- og livssamfunn med Kristus, og tanken om Kristi legeme og de troende som lemmer på det. — En kan også vise til beslektede uttrykk i *Johannesskriftene,* Joh 6, 56; 15, 2—7; 17, 21; 1 Joh 2, 5. 6. 24. 27. 28 og andre steder. — At her foreligger avhengighet, synes klart. Th. Beza mente at den paulinske bruk av formelen bygger på Johannes. Om dette sier Deissmann at det gjør all ære på Bezas skarpblikk, s. 130. Det kunne i tilfelle ikke være tale om litterær avhengighet, Paulus måtte da bygge på den muntlige tradisjon som ligger til grunn for Johannesevangeliet. Deissmann for sin del mener at en avhengighet sikkert foreligger. Men han sier at vi som arbeider med dette spørsmål 300 år etter Beza, finner avhengigheten på *Johannes'* side, noe som dog ikke minsker verdien i Bezas iakttagelse, s. 130—31. — Det rimeligste skulle da være at Johannes her bygger på Paulus. Men er dette riktig, blir det en støtte for at Johannes iallfall gjennomgående har forstått den paulinske formel «i Kristus» om livssamfunnet med Kristus, og en må gå ut fra at Johannes hadde visse forutsetninger for å oppfatte saksforholdet riktig. (At formelen også i Johannes-skriftene leilighetsvis kan være gjenstand for en tolkning i Schmauchs ånd synes å framgå av eksempler som Joh 16, 33 og 1 Joh 2, 8; 5, 11 og Apok 1, 9; 14, 13. Men det er nærmest unntak.) — Hos Paulus kan en også sammenligne med den *omvendte* formel: *Kristus i oss!* Der er det jo uimotsigelig tale om *samfunn.* — Når en da har for seg formler som legger tanken på dette livssamfunn så nær, virker det unektelig spissfindig og kunstig å forsøke å påvise at de ikke har noe med det å gjøre.

Hvilken interesse S. egentlig kan ha utover den rent teoretiske, er det ikke godt å ha noen formening om. Er det slik å forstå at han vil bekjempe tanken om det «mystiske» element i Paulus' teologi til fordel for det rent objektive? Det er i alle tilfelle et slag i luften, da selve *saken* ellers står fast nok hos Paulus.

Her kunne det ha vært av interesse å gå nærmere inn på et arbeid av Ernst *Percy:* Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena, Lund 1942. Men vi kan bare ta fram noen hovedsynspunkter. Percys arbeid er den rake motsetning til Schmauch. Det er helt behersket av tanken om Kristi legeme, som

er så dominerende i flere av Paulus-brevene. Og det er ganske naturlig at S.s synspunkter ikke faller i Percys smak. Han taler om S.s «skruete» utførelser, s. 23. Percy sier at de fleste forskere som virkelig har arbeidet inngående med formelen, har vært enige om at ἐν er ment ganske *lokalt*, altså om en væren i Kristus. Bare E. Lohmeyer og hans elev W. Schmauch er en unntagelse, sier han, s. 22. — Percy slutter seg på mange punkter til Deissmann, men atskiller seg også fra ham. Han er enig i at ἐν må forståes i sin opprinnelige lokale mening, og i at ἐν νόμῳ må være dannet etter ἐν Χριστῷ, ikke omvendt. Det er lettere å forstå, mener han, hvorledes ἐν ν. kan være oppstått av εν X. enn omvendt. Men når Deissmann vil interpretere ἐν Χριστῷ etter ἐν πνεύματι, erklærer Percy seg uenig, s. 19 f. Og mens S. skiller mellom de tre formelvarianter, og legger forskjellig betydning i hver av dem, går Percy inn for at vi må skille mellom p. d. e. s. formelen «i Kristus» i alle dens utgaver, og p. d. a. s. «i Ånden». Mens den første går på «frelsens objektive status», brukes den andre bare der hvor det enten tales om den troendes sedelige liv i dets motsetning til det naturlige menneskes liv, eller overhodet om den nye livssfære som den troende lever i, i dens motsetning til «kjødets» sfære, eller endelig om Åndens spesielle virkninger i den troendes indre liv, s. 22. — Disse synspunkter er det ikke nødvendig å gå nærmere inn på her, da det ikke vil ha noen avgjørende betydning for resultatet av våre drøftelser. — La det bare til slutt være sagt at Percy går enda lenger enn Deissmann i å forstå forholdet helt *bokstavelig*. Han henviser til en forestilling som var kjent på jødisk område, om stamfaren som inneslutter i seg hele stammen eller etterkommerne. Spesielt pekes det på den drastiske utformning forestillingen har fått i senjødedommen, hvor det læres at de enkelte slekter har sin opprinnelse i Adams enkelte kroppsdeler, s. 41.

Det er nok mulig at også Percy må korrigeres. Men vi mener at S. skyter over målet når han vil eliminere ethvert moment av livssamfunn med Kristus fra vår formel i alle dens variasjoner. På den annen side beholder S. sikkert rett i noen av sine synspunkter. Og vi summerer til slutt opp det positive resultat av våre undersøkelser.

1. Når det gjelder formelen εν X. l., må det vel være riktig at den stort sett går på det objektivt-frelseshistoriske. Saklig (om enn ikke formelt) uttrykker den da motsetningen til ἐν νόμῳ.

2. På den annen side har vi εν X. og εν κ., som i motsetning til εν X. l. går på det aktuelt-nærværende, m. a. o. på livssamfunnet med Kristus. Men de avspeiler to forskjellige sider ved Kristus og

hans betydning for oss. Χριστός er Kristus for så vidt han gir samfunn og har alle frelsens goder. κύριος er Kristus for så vidt han er den de troende skal tjene i liv og virke.

Når det gjelder punkt 2, er det sikkert riktig i mange tilfelle å regne med en *elliptisk* uttrykksmåte. Ta f. eks. 2 Kor 12, 2 eller 1 Kor 9, 1. 2. Her er «i Kristus» og «i Herren» ikke formelt knyttet til verbet «å være», men noe må underforståes. I 2 Kor 12, 2 er det nokså enkelt: et menneske (som er) i Kristus. I 1 Kor 9, 1 litt mer innviklet: er ikke I mitt verk (for så vidt I er) i Herren d. e. *som kristne*. Denne betraktningsmåte vil på mange steder være en nøkkel som låser opp for forståelsen. Ef 6, 1: I barn, vær lydige mot eders foreldre (fordi I er) i Herren d. e. *som kristne barn* må I være lydige mot eders foreldre. — Fil 4, 4: Gled eder (som slike der er) i Herren. Nærmere bestemt må Herren her være tenkt enten som gledens kilde eller dens norm (eller begge deler).

Flere steder vil da «i Kristus» få en mer alminnelig betydning: på kristelig måte, på kristelig område. Rom 16, 2: ta imot henne i Herren. Rom 16, 9: min medarbeider i Kristus. — Andre steder igjen står vel «i Kristus» saklig ensbetydende med «i menigheten» (i kirken). 1 Tess 5, 12: eders forstandere i Herren. — Det går altså ikke an overalt å fremtvinge en ensartet løsning. *Sammenhengen* må avgjøre det.

Et spørsmål som skulle ha vært berørt før vi slutter av, er om hvilken mening prep. ἐν har i disse forbindelser. Det kan vi bare streife. Det er klart at ἐν på en eller annen måte må være ment *lokalt*. Vår formel atskilles jo fra διὰ Χριστοῦ og σὺν Χριστῷ. Spørsmålet er bare om den er ment lokalt-*bokstavelig* eller lokalt-*billedlig* (egentlig eller uegentlig). Deissmann drøfter dette spørsmål, s. 97—98. Han lar det stå åpent, men heller nærmest til det første. Mest korrekt er det, sier han, å oversette med «i Kristus», ikke «i livssamfunn med Kristus», s. 82. — Percy går avgjort inn for en rent bokstavelig forståelse.

Det er sikkert noe riktig i dette. Deissmann siterer etter J. T. Beck klassiske ord om den bibelske *realisme*, s. 98. Beck vender seg skarpt mot tilbøyeligheten til å gjøre bibelske begreper luftige og ubestemte og uegentlige. Og vi regner jo med at den troendes forbindelse med Kristus er en virkelighet. Men selv om det skulle være slik at orientalerne anskuer det romlige mer massivt enn oss på åndelig område, så har vi jo her med en *åndelig* virkelighet å gjøre. Det er vel da tross alt riktigst å betrakte ἐν som en *metafor*, et billedlig uttrykk for den åndelige virkelighet som her ikke kan uttrykkes på annen måte enn i *rom*-kategorien.

GUSTAV JENSEN OM SALMEBOK-REVISJON I 1890-ÅRENE

Av H. Blom Svendsen.

Sokneprest *M. H. Vinsnes* overlot meg før sin død noen brev han i sin tid hadde fått fra Gustav Jensen.

Disse brev har sin store interesse, da de viser at *Gustav Jensen* allerede tidlig hadde planer om en revisjon av salmeboken, men at han på grunn av tidens ugunst måtte oppgi det.

Kjære Pastor Vinsnes.

Endnu har jeg kun havt Anledning til at kaste et flygtigt Blik paa Deres Salmebøgsarbejde, men det forekommer mig, at de Forandringer De har foretaget, om de end flere Gange behage mig, dog er altfor mange. *Da jeg for nogle Aar siden i Kirketidenden henledede Opmerksomheden paa en mulig Revisjon af Salmebogen,* var det disse tre Ting, som stod mig for Øje: 1. Udstødelse af omtrent 100 Salmer, der erfaringsmæssig ikke synges, og Optagelse af ligesaa mange andre, dels ældre, men mest nyere Salmer, med noget (ikke meget) Henblik paa de nye Tekstrækker. 2. Forkortelse af en Del Salmer, forat de kan blive syngelige. 3. I paatrængende Tilfælde en varsom Rettelse af sproglige og stilistiske Mangler, som Landstad efter sin Ejendommelighed holdt fast ved. Af det sidste Punkt skulde der efter min Mening gjøres saa lidet som muligt, mest kun her og der rettes enkelte Udtryk.

For øvrigt ved jeg ikke, om der i nogen nær Fremtid bliver gjort noget ved Sagen. *Prof. Blix og jeg har fra Kirkedepartementet faaet Anmodning om at optage dette Arbejde,* men om vi end har Lyst, har vi begge liden Tid, saa Sagen nok for det første kommer til at udstaa. Naar Arbejdet, som jeg haaber, dog kommer i Gang, vil ganske vist Deres Udkast blive taget under Overvejelse og kunne gjøre Nytte paa de enkelte Punkter, hvor Forandringer efter No. 3 findes nødvendige. Størst Interesse vil det dog have at

faa Forslag om, hvilke Salmer der bør forkortes, og navnlig hvilke der bør (erfaringsmæssig) udstødes og erstattes med nye, og allermest Udvalget af selve disse nye Salmer, hvorfor jeg skulde ønske De hovedsagelig vilde rette Deres Arbejde derhen.

Grunden til at Deres Nytaarssalme ikke blev optaget, var den at den kom mig for sent i Hænde; jeg var nemlig bortrejst i Juleferien og kom først tilbage i den anden Uge efter Nytaar.

Kr. 4. 2. 97.

Med venlig Hilsen Deres

Gustav Jensen.

Kjære Pastor Vinsnes.

Jeg har med Fornøjelse læst igjennem Deres Oversættelse af Prof. Blix's Salmer. Det vil dog vist neppe blive Spørsmaal om nogen Gjengivelse af dem i det almindelige Skriftsprog, men i Tilfælde om en Optagelse af en Del af Originalerne i den mulige reviderede Salmebog (som jeg dog maa gjentage er en Fremtidssag). Deres forrige Brev med vedlagte Artikel har jeg modtaget; den skal finde Plads i Kirketidenden, naar kun den store Flom af Manuskripter vi har liggende, er løbet noget af.

Deres Bemærkninger om Landstad No. 42 beror vistnok paa en noget unøjagtig Opfattelse. Der er ingen som mindre end jeg er i Uvished om at *Daabspakten* gjælder for det hele Liv (og saa ogsaa er forpligtende for det hele Liv). I Luth. Kirketidende for 1888 vil De finde en Række Forhandlinger mellem afdøde Stiftsprovst Saxe og mig, hvori jeg grundede mit hele Forsvar for Spørgsmaalene ved Børns Daab paa dette Synspunkt. Dengang talte jeg oftere med Prof. Caspari om denne Sag baade efter dens historiske og dogmatiske Side og fandt hos ham den bedste Støtte.

Men hvad De uden videre synes at forudsætte, at Daabspakten og Konfirmationsløfte «er et og det samme», er desværre ikke Tilfældet.

Ved «Pakt» forstaaes altid et Forhold, hvori alt udgaar fra *Gud* og hvori hans Naade regjerer og tager Mennesket ind til sig og dygtiggjør det (*Gud* sluttede Pakt med Abraham sml. «den nye Pakts Kalk» i Nadverden og «den bedre Pakt» i Hebræerbrevet o. s. v.). De forstaar selv, naar De betænker disse dybe Ord, hvilken overordentlig og farlig Udtynding det er at gjøre Daabspakten til et Daabs*løfte*, hvorved *Mennesket* og dets Præstationer stilles i Forgrunden og det sekundære og afledede gjøres til det primære og raadende, eller endog til et *Konfirmations*løfte, som om det var

noget nyt, der kom til ved en menneskelig Handling som Konfirmationen. Det er denne Misopfatning, som falder Pietismen og senere afgjort Rationalismen til Last, som gjør Pletterne ved den under dens Indflydelse tilblevne og navnlig oversatte Landstad No. 42 og som endnu hersker og gjør mange Vanskeligheder i vort Folks (tildels ogsaa i Presters) Opfattelse af Konfirmationen.

Da jeg af Deres Linjer kan forstaa, at det aabenbart ikke har lykkedes mig tilstrækkelig klart at udrede dette Forhold, skal jeg, hvis Diskusjonen om Konfirmationsordningen kommer til at fortsættes, atter noget mere indgaaende søge at udtale mig derom.

Kr. 21. 3. 97.

Men venlig Hilsen Deres
Gustav Jensen.

Kjære Sogneprest Vinsnes.

Da jeg kun hos nogle faa finder dybere Interesse for Sagen og selv har Hænderne fulde af paatrængende Arbejde, *har jeg bestemt mig til at lade Tanken om Salmebogrevisjonen ligge,* indtil den maaske kom frem paa en saadan Maade, at jeg forstod den *skulde* tages op. Efter Deres Ønske i saa Tilfælde sender jeg Dem med samme Post Deres Udkast tilbage; det har desværre kun altfor længe hvilet hos mig.

Nej jeg tror ikke Landsmaalet vil erobre Kulturcentrene, Historien gaar ikke tilbage. Maalsagen kommer uden Tvil til at maatte nøje sig med det som er stort nok og godt, at tilføre Kultursproget norsk Malm og Præg.

Jeg ønsker Dem af Hjertet al Guds Velsignelse til Arbejdet i Gransherred. Der er ogsaa for mig kjente Egne; min Fætter Oluf Ruenæs nedlagde der sin sidste Kraft, og jeg prædikede engang for ham der i Annekskirken ved Tinsjøen.

Kr. 2. 12. 99.

Men venlig Hilsen Deres
Gustav Jensen.

DET NYE FUNN AV BIBEL-HÅNDSKRIFTER

«DET STØRSTE HÅNDSKRIFTFUNN I MODERNE TID»

Av Olaf Moe.

Allerede gjennom dagspressen og kringkastingen er det blitt kjent at det nylig er gjort et oppsiktsvekkende funn av gamle hebraiske håndskrifter i Juda ørken.

Det var våren 1947 noen beduiner av Ta'amira-stammen støtte på en hule høyt oppe i bergveggen, ca. 2 km nordvest for Det døde hav, hvori de fant en hel del knuste og hele lerkrukker som viste seg å gjemme pergamentruller med tøyomslag. I sin markedsby Betlehem viste beduinene sitt håndskriftfunn til en muslemsk sheik, som trodde at skriften var syrisk og henviste dem til en kristen kjøpmann. Denne underrettet så den syrisk-ortodokse metropolitt ved St. Markus-klosteret i Jerusalem, Mar Athanasius Yeshue Samuel, om saken, og han kjøpte en del av håndskriftene, mens en annen del noe senere ble ervervet av arkeologen, professor E. L. Sukenik ved det hebraiske universitet i Jerusalem.

I februar 1948 ble de av Markusklostret kjøpte håndskrifter brakt til The American school of Oriental Research sammesteds til identifisering. I mellomtiden var hulen blitt besøkt på ny av noen medlemmer av det syrisk-ortodokse kirkesamfunn som kunne fortelle at de der hadde sett flere krukker og fragmenter av håndskrifter som hadde vært nedlagt i dem. Men først i februar 1949 fant en vitenskapelig utgravning av hulen sted under ledelse av arkeologiske eksperter. Resultatene av denne undersøkelse var at de krukker som håndskriftene var deponert i, var av senhellenistisk (førherodiansk) fabrikat, altså senest forferdiget i 1. årh. før Kr. Mange flere håndskriftsfragmenter ble funnet, hørende til andre verker enn de før omtalte bokruller og bruddstykker.[1])

1) Utgraverne av hulen anslår at de krukker som er blitt funnet i hulen, må ha inneholdt ca. 200 bokruller på én gang.

De ruller som syrerne hadde ervervet, inneholdt framfor alt et så godt som komplett *Jesaja-håndskrift* og en kommentar til de to første kapitler av profeten *Habakuk*. Videre to ruller som bl. a. inneholder en håndbok i disiplin for det samfunn (sekt eller munkeorden?) som hele håndskriftsamlingen har tilhørt, og en del av et aramaisk apokalyptisk verk som var satt i forbindelse med Lamek.

Blant de bokruller som professor Sukenik ervervet, kan nevnes en del av et før ukjent verk «Lysets barns krig med mørkets barn», en samling takkesalmer, og en tredjedel av Jesajaboken i en tekstform som står den masoretiske enda nærmere enn den som det førstnevnte håndskrift fremviser.

Det er klart at det opprinnelige depot av håndskrifter i hulen har vært meget omfattende. I forordet til det nylig utkomne 1. bind av Markus-klostrets «Dødehavs-ruller» mener utgiveren, dr. Millar Burrows, å kunne konstatere at de er et verk av den samme jødiske «nye-pakts» sekt som frembrakte det zadokitiske «Damaskus-skrift», som ble funnet og offentliggjort i begynnelsen av vårt århundre av Salomon Schechter (1910).[2]) Imidlertid er det ifølge andre forskere intet heterodokst i håndskriftenes innhold, så at betegnelsen «jødisk sekt» for så vidt ikke er helt treffende. Meget synes å tyde på at de har tilhørt en slags munkeorden som i en forfølgelsestid har måttet gjemme sine bokruller på et sikkert sted, og den katolske forsker Heinz Kruse, som har skrevet en inngående artikkel om funnet i «Stimmen der Zeit» (september 1949), minner om at det i makkabeertiden var grunn til å skjule de hellige skrifter, da Antiokus Epifanes påbød brenning av dem (1 Makk. 1, 59 fg.). Også det paleografiske materiale (skrifttypen) peker etter de mest sakkyndiges mening i retning av det 2. årh. f. Kr. Betenker vi at de eldste håndskrifter av hele GT som vi hittil har eid, Ben Aschers, først stammer fra det 9. og 10. årh. etter Kr., vil det forståes hvilken overordentlig betydning det nye håndskriftfunn har. Foruten de ovennevnte bokruller er det nemlig ved den nye undersøkelse av hulen også funnet fragmenter av andre bibelske bøker, således av Leviticus (kap. 19—22) skrevet med oldhebraisk skrift, av Genesis, Deuteronomium og Daniel (1, 10—16; 2, 2—6; 3, 23—30).

Dr. John C. Trever ved den amerikansk-arkeologiske skole i Jerusalem har fotografert Markus-klostrets håndskrifter, og i det omtalte 1. bind av «The Dead Sea scrolls of St. Mark's Monastery»

2) En tysk utgave ved L. Rost utkom 1933 i Lietzmanns Kleine Texte.

foreligger nå en smukk reproduksjon av Jesaja-håndskriftet og Habakuk-kommentaren. Det førstnevnte er 7,25 meter langt og 30 cm høyt og omfatter 54 spalter med pent skrevne hebraiske bokstaver. Lesningen av dem lettes betydelig derved at teksten på hver parallellside i utgaven er omskrevet med de vanlige trykte typer. Tekstformen frembyr bare ubetydelige avvikelser fra den masoretiske tekst og er i virkeligheten et slående bevis på den overordentlige troskap og nøyaktighet hvormed den bibelske tekst er blitt bevart fra slekt til slekt ned gjennom tidene.

Jesaja-teksten er på noen få lakuner nær komplett. Avvikelsene fra den masoretiske tekst er vesentlig av grammatisk og ortografisk art, og de innholdsmessige er ikke av større saklig betydning. Forholdsvis få steder frembyr den en nevneverdig bedre lesemåte. På mange steder stemmer den overens med de gamle oversettelser mot den masoretiske tekst, men det er også mange steder hvor den stemmer overens med den sistnevnte mot Septuaginta. Et eksempel på det første er Jes 53, 11: «Fordi hans sjel har hatt møye, skal han se [det]» — hvor «se» i MT ikke har noe objekt, men hvor f. eks. vår bibeloversettelse underforstår «at Herrens vilje har framgang ved ham». Den nyfunne tekst tilføyer her «*lys*» som objekt til «se» i likhet med Septuaginta.

Den bokrull som Jesus holdt i sin hånd og leste av i Nasarets synagoge (Luk 4, 16 ff.), har vel sett noenlunde likedan ut som den vi her har beskrevet. Det kunne være meget mer å tilføye om den, men forhåpentlig blir det anledning til å komme tilbake både til den og til de andre nyfunne håndskrifter ved en senere leilighet.

LITTERATUR

Misjonsselskapets jubileumshistorie.

Det norske Misjonsselskap (NMS) ble stiftet i Stavanger 8. aug. 1842. Misjonsselskapet kunne således feire sitt hundreårsjubileum sommeren 1942, — midt i krigens og okkupasjonens tid. Forholdene medførte at de påtenkte festskrifter ikke kunne foreligge da. Først høsten 1949 kom misjonsmarkenes historie.

Hele serien omfatter disse bind:

John Nome: Demringstid i Norge. Fra misjonsinteresse til misjonsselskap. NMS's forlag. Stavanger 1942. 417 sider.

John Nome: Det norske Misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv. B. I: Fra stiftelsestiden til Schreuders brudd. Dreyer. Stavanger 1943. 337 sider. B. II: Fra syttiårene til nåtiden. Dreyer. Stavanger 1943. 217 sider.

Olav Guttorm Myklebust: Det norske Misjonsselskaps historie. Sør-Afrika. Dreyer. Stavanger 1949. 187 sider.

Sten Bugge: NMS's historie. China. (Med et tillegg av Erling Gilje.) Stavanger 1949. 100 sider.

J. Nikolaisen og *H. Endresen:* NMS's historie. Sudan. Stavanger 1949. 68 sider. (Sør-Afrika, China og Sudan er samlet i bind III.)

Fridtjov Birkeli: NMS's historie. Madagaskar Innland. Stavanger 1949. 331 sider.

Emil Birkeli: NMS's historie. Vest-Madagaskar. Stavanger 1949. 124 s.

G. Nakkestad og *H. Bjåstad:* NMS's historie. Øst-Madagaskar. Stavanger 1949. 55 sider. (Madagaskar Innland, Vest-aMadagaskar og Øst-Madagaskar er samlet i bind IV.)

Erling Danbolt: Det norske Misjonsselskaps misjonærer 1842—1948. N. M. S.s forlag. Stavanger 1948. 310 sider. (Bind V.)

Hele hundreårshistorien er således alt i alt på om lag 2150 sider. Av disse omfatter ca. 970 sider (45 %) hjemlandet, ca. 870 sider (40,5 %) de seks misjonsmarker, og 310 sider (14,5 %) misjonærstaben. — Det er et helt lite misjonshistorisk bibliotek, som ved sin ruvende plass i bokhyllen bærer bud om at Misjonsselskapets første hundre år representerer en stor innsats for Guds rike både i hjemlandet og på de mange misjonsfelter.

Det som nå foreligger til anmeldelse er bøkene om de seks

misjonsmarkers historie, nemlig: *Sør-Afrika* fra 1844, *Madagaskar Innland* fra 1866, *Vest-Madagaskar* fra 1874, *Øst-Madagaskar* fra 1888, *Hunan-China* fra 1902 og *Sudan* fra 1924.

Forfatterne fikk i oppdrag å gi en «livfull, folkelig framstilling . . . basert på grundig vitenskapelig undersøkelse og behandling av stoffet». Disse to hensyn er ikke lett å forene. Stoffet ligger overmåte vel til rette for en livfull, folkelig framstilling. Det er misjonærens liv og kamp og spenning i de fremmedartede folkemiljøer som skal skildres. Men på samme tid skal det være basert på grundig vitenskapelig undersøkelse, og tilfredsstille de faglige fordringer. Det kan nok være at lesere med ulike interesser og krav vil finne det ene eller det annet hensyn for lite eller for meget tilgodesett. Men alle vil være enige om at forfatterne har gjort sitt arbeid på en meget fortjenstfull og rosverdig måte, og at de stort sett har holdt seg til en gyllen middelvei mellom det folkelige og det vitenskapelige.

Det som for dette tidsskrift har størst interesse er hvilke nye forskningsresultater bindene om misjonsarbeidet inneholder. Vi må da rette søkelyset mot 1800-tallet, da vårt eget århundre ligger oss altfor nær i tid til å kunne behandles i historisk sikt.

På 1800-tallet ble alle mulige ting om og fra misjonen og misjonærene trykt i Norsk Missionstidende (NM): rapporter, beretninger, skildringer, forelegg for og referater fra generalforsamlinger og andre møter, opplevelser av alle slag, også «tankereiser og reisetanker» av temmelig individuell natur. I 1880- og 90-årene ga også «Missionslæsning for Kvindeforeninger» plass for meget stoff, særlig fra de kvinnelige misjonærer. Misjonsbladene var misjonærenes felles dagbok. De forskjellige framstillinger i bokform av misjonen i Sør-Afrika og på Madagaskar, samt gamle misjonærers «Erindringer» og «Tilbakeblikk» hentet sitt stoff fra to kilder: Misjonsbladenes mange årganger pluss personlige erindringer.

Jubileumsbøkene av 1949 har for 1800-tallets vedkommende nyttet alt det gamle stoff på ny. Men forfatterne har også hatt adgang til andre kilder, som først nå for alvor er tatt med i undersøkelsene av misjonsarbeidet i Sør-Afrika og på Madagaskar. Det er: 1) Misjonsarkivet i Stavanger, 2) nyere litteratur på européiske språk om misjonsmarkenes politiske, sosiale og religiøse historie og forhold, samt for Fr. Birkelis vedkommende: 3) tilsynsmannens arkiv i Tananarive m. m., 4) offisielle arkiver i Madagaskars hovedstad, og 5) Mpamangy, det gasissk-lutherske kirkeblad fra 1882 av, og våre andre trykksaker på madagassisk.

Hvor meget dosent Myklebust og misjonsprest Fridtjov Birkeli har funnet av nye ting, kan en etter jubileumsbokens kortfattede framstillinger ikke vite. Det er å håpe at begge ved tid og leilighet vil få anledning til å legge det fram. Men det tør være klart at de neppe har funnet noe revolusjonerende nytt. Det tradisjonelle bilde av det historiske hendelsesforløp er ikke forandret. Jubileumsverket har bekreftet helheten og kontrollert detaljene.

Det er løftet litt på sløret når det gjelder visse personal-vansker i Sør-Afrika i 1880-årene (Gjerløws inspeksjon, dr. Christian Oftebro). Jeg er ikke helt overbevist om nødvendigheten av å ta det med i jubileumsverket. Men det viser i ethvert fall at det kunne komme kollegiale kurrer på tråden også etter Schreuders tid. — Noen andre nye ting finner vi hos F. Birkeli angående Madagaskarmisjonens grunnleggelse, hvor hans brevfunn i tilsynsmannens arkiv har belyst noen enkeltheter på en ny måte (IV side 25 og 28). Hertil kommer det som på en kjentmann virker mest *nytt:* F. Birkelis mesterlige skildring av Madagaskar-misjonen i 1880- og 1890-årene, hvor en del nye ting fra arkivene der ute har bidratt til å gi det hele mer dybdeperspektiv enn vi finner i noen tidligere framstilling.

Forfatterne gir ikke bare det historiske hendelsesforløp, men også *vurderinger.* Og her finner vi at en del av poinérene er tegnet med nye lys- og skyggevirkninger. Først og fremst Schreuder. Men også Borchgrevink og Dahle m. fl.

Schreuder er stadig et motsigelsens tegn. Det er 75 år siden han fratrådte som misjonær i NMS, og det er 68 år siden han døde, men fremdeles utløser han emosjonale reaksjoner. Sterkest kommer det til uttrykk hos dr. Emil Birkeli, som ikke kan omtale Schreuder uten å røpe sin motvilje mot ham. Jeg kan ikke se at det var nødvendig for dr. Emil B. å ta Schreuder med i historien om *Vest*-Madagaskar. Han har sin store plass i Sør-Afrikas misjonshistorie, og dessuten må hans innsats ved Madagaskarmisjonens grunnleggelse i 1860-årene være med. Det er også skjedd. Både Myklebust og F. Birkeli forteller om Schreuder og vurderer hans personlighet og hans gjerning. Men *Vest*-Madagaskar-misjonen startet et år etter at Schreuders befatning med Madagaskar var slutt, og det er litt søkt å gi ham skylden for ting som klikket i starten der. Imidlertid får dr. Emil B. anledning til å stille ut «Schreuders bommert» (IV s. 343), og «Schreuders psyke» (IV s. 346) m. m., og det er vel die Absicht.

Både Myklebust og Fr. Birkeli forteller om Schreuder på en måte som tyder på vilje til historisk rettferdighet og objektiv

innstilling. Myklebust har også en ypperlig og nokså allsidig skildring av Schreuders personlighet (III s. 73—78), men uten å nevne noe om biskopens teologiske syn. Jeg formoder at han vil komme tilbake til det i en større sammenheng, og vi gleder oss til det. Historiens gang, og spesielt også bruddet med NMS kan forståes uten henvisning til Schreuders teologiske anskuelser. Men de sterke og motsatte følelsesreaksjoner som denne mann framkalte i levende live og fremdeles framkaller så lenge etter sin død, må tyde på at den «utfordring» han alltid har vært, må ha dyptliggende årsaker.

Jeg har i noen små Schreuder-studier i dette tidsskrift (TTK 1938—39 og 1941) vært inne på noen av de problemer denne merkelige manns personlighet stiller oss over for. Jeg er etter hvert blitt oppmerksom på at også hans *teologi* må inn i søkelyset, om vi skal få noen greie på ham.

Og her har vi en veiviser i misjonsprest, senere tilsynsmann Ole Stavem (1841—1932, ordinert av Schr. 1869), som var hjelpeprest hos biskopen og bodde i hans hus i flere år og kjente ham godt. Han forteller i sin bok «Et Bantufolk og kristendommen» (1915) at Schreuder var ikke «grundtvigianer», ikke «pietist» eller «haugianer» («endskjønt der var meget i hans «gjøren og laden» som mindet om haugianerne»). Men det karakteristiske var at Schreuder *ikke ville vite av mer enn ett gjennfødelsesmiddel: dåpen.* Han fortolket «Guds ord» i 1 Pet. 1, 23 om det ved dåpshandlingen brukte ord, skriver Stavem. Dette må øyensynlig ha vært det punkt hvor Stavem ikke har kunnet være enig med sin biskop.

Schreuder daterte sitt kristenliv ikke fra sine omvendelses- eller gjennombruddsopplevelser eller andre subjektiviteter, men fra sin dåp. I sitt bispevita 1866 skriver han ganske enkelt: «Jeg, Hans Paludan Smith Schreuder, er født 18de Juni 1817 i Sogndal i Indre Sogn, Bergenhuus Stift, der gjenfødt 12te Juli samme år, og 1832 den 24de Juni konfirmeret sammesteds . . .» Ikke et ord om åndelig gjennombrudd. Det neste han forteller er at Gud drev ham ut til hedningene, — men ikke *hvorledes* misjonskallet kom til ham.

Meget tyder på at Schreuder har hatt en sterk gjennombruddsopplevelse i forbindelse med konfirmasjonen og den første altergang, som falt samtidig med morens død. Men disse opplevelser var ikke noe *datum* som det kunne bygges på. I anfektelsens stund var det ingen hjelp i at han var *omvendt* da eller da, men at han var *døpt.* Dette forhindret ikke at han i sin prestegjerning hadde for øye å føre sjelene fram til åndelig gjennombrudd. Han gleder

seg når han ser at noen er kommet under innflytelse av Guds ord og Guds Ånd, og sukker: Gud gi det må bli *åndelig gjennombrudd!* La meg ta et eksempel:

> Efter Prædiken Juledag yttrede Pigen Unomadoda med Taarer i Øinene, «at idag var det da vor *Frelsers* Fødselsdag». Det rører sig Meget hos den Pige, og der kan ikke være Tvivl om, at den Helligaand virker paa hende; maatte det komme til Gjennembrudd! hun har store naturlige anlæg . . ., men hun har en vild og ustadig Natur, dog ikke værre, end at nok Naaden i Jesu Christo kan overkomme den; det Besynderligste er, at hun synes ivrigere og frimodigere i Bønnen enn selv en døbt Pige, . . . som endnu er i vor Tjeneste, men som forresten ikke skal tjene de andre til synderligt godt Exempel paa Grund af sit lunefulde, vrantne og ustadige Sind (brev av 30. desember 1858, NM 1859/5 side 79).

Schreuder ville ha gjennombrudd, men han ville ikke vite av at subjektive opplevelser skulle gjøres til kristenlivets basis. Det skulle ikke være: jeg er født og *omvendt*, men jeg er født og *døpt*, — eller som han sier om seg selv: jeg er født 18. juni og *gjenfødt* 12. juli samme år.

Dette dåpssyn måtte gjøre Schreuder meget tilbakeholdende og forsiktig når det gjaldt å meddele katekumenene den hellige dåp, som vi forstår av ovenstående sitat. Katekumenatet kunne vare lenge, ofte flere år, og det var ikke bare en læretid, men også en oppdragelses- og innøvingstid. Stundom ventet han *for* lenge, og kom i samvittighetsnød når en katekumen døde før dåpen. Det var i slike tilfelle han håpet det kanskje ble forrettet dåp i dødsriket.

Vi ser også av brevsitatet sammenholdt med andre uttalelser at det Schreuder ventet på hos sine katekumener var to ting: at den Hellige Ånd virket i deres hjerter, og at det var grunn til å tro det var blitt noen *bestandighet*, en viss støhet i karakteren. For ellers «tildøber man sig» alle slags elendigheter, idet et syndefall blant døpte er til skade for hele menighetsfamilien.

Her tangerer vi også hemmeligheten ved den forskjellige reaksjon hjemme og ute ved den første dåpshandling, 1858: *Hjemme* stor begeistring, fordi en sjel var frelst. *Ute* stort alvor, fordi et ungt menneske var opptatt i menigheten, adoptert i kristenfamilien, blitt ett i Kristus med de andre troende. Hvordan ville det gå? Begynt er ikke endt, det må du vite . . .

Den ulike reaksjon ute og hjemme minner oss også om en annen omstendighet, som kunne volde vanskeligheter. Det er opplagt

at det i mange år framover var stor avstand mellom misjonsvennenes *forestillinger hjemme om misjonen* og den *faktiske situasjon* ute på misjonsmarken. Det viste seg ved mange leiligheter. Sterkest kanskje i forbindelse med skolelærer Øvrums forslag. Det gikk ut på at det måtte settes inn i misjonærinstruksen at *nådegavene* måtte taes i bruk på misjonsmarken! Da Schreuder etter henstillinger fra hovedstyret omsider ga sin uttalelse i sakens anledning, var han tung på labben. Det ble 22 tett-trykte sider. Stavem mener at 22 linjer måtte ha vært nok til å avlive et «dødfødt» forslag. — Skal vi kunne bedømme det hele med forståelse, må vi leve oss inn i en ganske annen tid enn vår egen, en tid da misjonsmarken lå i en umåtelig avstand fra hjemlandet.

Chr. D. Borchgrevink (cand. med. 1866, cand. theol. 1869) er omtalt av dr. Emil Birkeli på en måte som må beklages. Han presenteres som «daværende misjonsprost Borchgrevink, Schreuders trofaste medarbeider og lojale meningsfelle» — og dette er ikke ros i dr. Emil Birkelis munn! Etter en del etterpåkloke bemerkninger konkluderer dr. Emil B. med at Borchgrevink «må derfor overta hovedansvaret for den mangelfulle forberedelse sakene fikk og for den hodekullse måten begynnelsen skjedde på» (IV side 339). Det er en uberettiget anklage, — og forresten skal ikke jubileumsboken være et anklageskrift. Heldigvis har Fr. Birkeli tegnet et vakkert og riktig bilde av denne vår første legemisjonær, hvis innsats i 43 års aktiv tjeneste «hører til de mest lysende i norsk misjonshistorie» (IV s. 231).

Jubileumshistorien innbyr til mange filosoferinger. En ser f. eks. hvordan enkelte personer har ruvet sterkere enn andre, og således påkalt seg historiens oppmerksomhet. Stavem nevner tendensen til å overse Schreuders første medarbeidere. Han sier: «Selv en så utmerket, rettlinjet mann som professor R. Tønder Nissen sier i sin lille kirkehistorie, som utkom i 1863: «I Norge hadde der litt etter litt dannet seg flere misjonsforeninger. De fleste av disse forenet seg 1842 til Det norske Misjonsselskap og *presten H. Schreuder trådte i dets tjeneste.* Den norske misjonsmark er blant zuluene i det sydøstlige Afrika.» Dette er det hele. I 1863 var der dog 6 norske prester i Zululand» (3 fra misjonsskolen og 3 teologer).

Men Stavem selv glemmer totalt Schreuders første medarbeider, E. E. Thommesen! Han nevner ham overhodet ikke. Dosent Myklebust tar ham med. Men vi vet ikke meget om ham. Hans fornavn er ukjent. Hans videre skjebne etter hjemkomsten likeså. Han skrev nemlig ingenting som kom på trykk.

Men denne anonyme mann fortjener et ord. Han dukket opp ganske overraskende da Schreuder skulle dra av sted til misjonsmarken 1843, og tilbød å bli med for å hjelpe ham. Uten tvil av idealistiske grunner. Han var ca. 24 år gammel, hadde håndverksutdannelse som kunstsmed og var dessuten dyrlege. Han hadde en uavhengig stilling og en formue på flere hundre spesiedaler, som han ga til misjonen! Det var mange penger i den tid. Så reiste han ut sammen med Schreuder, gjennomkjempet begynneråreness vanskeligheter i 4 år sammen med ham. Som arbeidskamerater bygde de oksevogner, laget hus, bodde sammen, hadde husholdning sammen, reiste sammen på disse utrolig omstendelige oksereisene til kongsgårdene, spinket og sparte misjonens penger så nøysomheten gikk på helsen løs. Etter noen års forløp kom Schreuder på den tanke å undersøke mulighetene for en misjon i China. Begge brøt opp fra Sør-Afrika, Schreuder dro til Hongkong, Thommesen til Norge. Og dermed forsvinner den kombinerte misjonær, dyrlege og smed fullstendig. Han fikk noen penger av Misjonsselskapet så han kunne komme i gang med noe her hjemme. Senere hører vi en hjulmaker omtale ham i en replikk på en generalforsamling. Han hadde hørt at Thommesen og Schreuder hadde hatt forskjellig syn på Grundtvigs «kirkelige anskuelse» som dyrlegen sa *ja* til og presten *nei*. Det skulle tyde på grundtvigianisme hos den idealistiske medhjelper. — Dosent Myklebust siterer en uttalelse av Wexels om ham: «den fromme, troesrige, stille Thommesen.»

Men selv misjonsarkivet i Stavanger synes ikke å ha oppbevart hans fornavn eller fødselsdatum. Han kom så helt inn i Schreuders skygge. Og saga har glemt hva hun visste . . .

Annerledes kan det ikke bli, selv i en jubileumshistorie. I følelsen herav har Fr. Birkeli sluttet sitt forord med denne vakre dedikasjon: «Jeg føler trang til å dedisere dette arbeidet til de mange unevnte misjonærer som ved sin troskap i det små var med å forberede det store som hendte.» — Og der tror jeg Fr. Birkeli også hadde misjonærhustruene i tanke.

L. J. Danbolt.

LITURGISKE ANSATSER I N. T.[1])

Av Olaf Moe.

Teologien omkring århundreskiftet hadde ikke megen interesse for liturgiske spørsmål. Kultus og liturgi ble stort sett betraktet som noe periferisk, for ikke å si kristelig mindreverdig. De gammeltestamentlige profeters kritikk av den israelittiske kultusfromhet ble gjerne oppfattet som en forkastelse av den ytre kultus overhodet. Urkristendommens gudsdyrkelse var ikke kultisk, men etisk (λογικὴ λατρεία).[2])

I den siste menneskealder er oppfatningen innen teologien i så måte blitt meget forandret. Det erkjennes nå alminnelig at kultusen har spilt en ganske annen rolle også i den ekte israelittiske fromhet og i den apostoliske kristendom enn man tidligere trodde. Om det Nye Testamente enn sier svært lite direkte om den urkristelige gudstjeneste, så kan vi mellom linjene lese atskillig mer og ved sammenligning på den ene side med synagogen og tempelet og på den annen side med oldkirken trekke lærerike slutninger desangående. Og parallelt med det nevnte omsving i teologien går der i dag en liturgisk bevegelse både gjennom den katolske og den protestantiske kirke, siktende på en gjenreisning av det liturgiske liv som særlig opplysningstiden bidro til å utarme.[3]) Denne bevegelse har da igjen virket befruktende inn på studiet av de bibelske kilder. Hvilken levende interesse for urkristendommens gudstjenestlige liv viser ikke f. eks. en av de nyeste tyske lærebøker i nytestamentlig teologi, *Ethelbert Stauffers* i 1941 utkomne «Theologie des N. T.»! Han sier endog at «kirkens historiske misjon finner sin siste oppfyllelse i gudstjenesten» (s. 179).

Når man da har foreslått meg å tale om «liturgiske ansatser i N. T.», tror jeg dette er et meget tidsmessig emne.

1) Forelesning ved prestekurs på Rønningen juni 1949; noe omarbeidet. — 2) Rom 12, 2, sml. Jak 1, 27. — 3) Se derom bl. a. *Hermann Sasses* artikkel i TTK 1949, s. 24—33 og *Carl Fr. Wisløffs* Den liturgiske bevegelse osv. TTK 1949 s. 172—188.

Det første som her må bemerkes er at ordet liturgi, det greske λειτουργία, som i profan språkbruk egentlig betyr en frivillig, på egen kostnad overtatt samfunnstjeneste, i Septuaginta regelmessig brukes om den prestelige tempeltjeneste (sml. også Luk 1, 23; Hebr 8, 6; 9, 21). Derfra er ordet gått over i N. T. (sml. Act 13, 2) og den gamle kirkes språkbruk til betegnelse av den kristne gudstjeneste, idet kirken er betraktet som den nye pakts tempel og menigheten som et folk av prester. Begrepet liturgi omfatter da egentlig hele den kirkelige gudstjeneste, men blir av oss også brukt i snevrere betydning om altertjenesten med dens faste former til forskjell fra ordets forkynnelse, som når vi taler om høymesseliturgi og aftensangsliturgi. Når jeg her skal tale om liturgiske ansatser i N. T., da vil jeg først ta begrepet liturgi i den videre mening, og behandle spørsmålet om den urkristelige gudstjeneste i det hele, og så se nærmere på hva vi lærer av N. T. om liturgien i snevrere forstand, selv om der bare kan tales om liturgiske «ansatser».

I.

Når N. T. siger forholdsvis så lite om den urkristelige gudstjeneste og ikke gir særegne liturgiske forskrifter, da kan vi ikke derav slutte at Jesus og apostlene bare tillegger denne sak en helt underordnet betydning. Forholdet kan også forklares så at menighetens samling til gudstjeneste for dem var noe selvfølgelig, men at ordningen av den var overlatt den kristelige frihet eller bare var gjenstand for muntlig tradisjon. Skulle den kristne gudstjeneste være en gudsdyrkelse i ånd og sanhet, kunne den jo ikke som den gammeltestamentlige reguleres ved en uforanderlig lov, dens ordning måtte framgå av livets behov; men på den annen side kunne heller ikke det hele være overlatt den øyeblikkelige inspirasjon, spontaniteten måtte begrenses, slik at alt skjedde i orden og med sømmelighet.[4]) Derfor ser vi da også at apostlene griper inn overfor uordener i forsamlingen, og vi hører at Paulus lover å gi nærmere forskrifter for nattverdmåltidet muntlig (1 Kor 11, 34).

Av de regler apostelen leilighetsvis gir om de kristnes gudstjenestlige forsamlinger framgår det at disse hadde et dobbelt formål. De skulle først tjene til menighetens oppbyggelse (1 Kor 14, 3—5. 12. 17. 26, sml. Ef 4, 12, 1 Pet 2, 5); det som ikke kunne oppbygge, f. eks. den ufortolkede tungetale, hørte ikke hjemme i

[4]) 1 Kor 14, 40.

forsamlingen. Vi er nå tilbøyelige til ensidig å ha øye for dette oppbyggelige formål. Men etter N. T. har gudstjenesten også et annet sikte: den skal tjene til Guds ære; den skal virkelig være en tjeneste for Herren til hans forherligelse, en offertjeneste hvori den kristne hengir seg selv og noe av sitt til Gud, og dette er egentlig det høyeste formål med gudstjenesten. Når vi, som Peter sier, blir oppbygget til et åndelig hus, er det forat vi som et hellig presteskap skal bringe Gud åndelige offer (1 Pet 2, 5), og dermed siktes da framfor alt til den lovprisende forkynnelse av hans herlige egenskaper (2, 9). Hvori de åndelige offer som det nytestamentlige presteskap skal bringe, ellers består, behøver jeg ikke å utvikle her (se derom min artikkel i L. K. 1947, nr. 16—17). Det som særlig interesserer oss i denne sammenheng er hva N. T. sier oss om den urkristelige gudstjeneste in concreto.

Vi kommer da først til den kjente korte skildring av den første menighets samfunnsliv, *Act 2, 42 ff.* Her er åpenbart tale om to slags forsamlinger, den ene i tempelet, den annen i husene. Liksom det i Luk 24 til slutt fremheves at disiplene bestandig var i tempelet og lovet Gud, så understrekes det i Act 2, 46 at de første kristne samlet seg vedholdende i tempelet hver dag, — m. a. o. ufortrødent vedble å delta i sitt folks morgen- og aftengudstjeneste (sml. Act 3, 1; 5, 21). De separerte seg ikke fra folkemenigheten, men viste seg som det sanne Israel også ved sin tempelgang. I Jerusalem spilte synagogen en mindre rolle enn tempelet, men i diasporaen hører vi at de jødekristne til å begynne med også vedble å søke synagogen. Men ved siden derav kom de sammen i *husene* for å bryte brødet og holde fellesmåltider. Den summariske beskrivelse i 2, 42: «De holdt trolig fast ved apostlenes lære, samfunnet, brødsbrytelsen og bønnene» synes å måtte tas som en overskrift over den følgende nærmere fremstilling (v. 43—47), og i så fall refererer den seg både til forsamlingene i tempelet og i husene. Apostlene lærte jo også i tempelet (4, 2. 18; 5, 21. 28. 42), og de troende jøder ba i tempelet (3, 1), liksom de lovet Gud der (Luk 24, 53; Act 2, 46). Men *brødsbrytelsen* foregikk, som sagt i 2, 46, hjemme i husene, og da «*samfunnet*» (τῇ κοινωνίᾳ) vel særlig sikter til det økonomiske fellesskap som er beskrevet i 2, 44. 45, eller de velhavende kristnes deltagelse i de trengende brødres nød, så var dette samfunn, i hvert fall senere, spesielt knyttet til kjærlighetsmåltidene (sml. 6, 1 ff.). Det var også først i de huslige forsamlinger apostlene kunne føre de nyomvendte nærmere inn i den kristelige *lære* — i tempelet dreide det seg åpenbart mer om evangelisasjon —, og endelig er begrepet *bønnene*

sikkert ikke uttømt med de bønner som de kristne jøder kunne be i tempelet, men de hadde sine særegne menighetsanliggender som de bare kunne føre fram for Gud i de særskilte forsamlinger i husene (sml. Act 4, 23—31).

For så vidt har da de fortolkere ikke urett som i Act 2, 42 mener å finne elementene i den første kristne menighets gudstjeneste. Når man til dels har villet parallellisere urmenighetens tempelgang med senere tiders kirkegang og dens huslige forsamlinger med de pietistiske konventikler, er likheten nokså haltende. Snarere må vi si at nettopp forsamlingene i husene er spiren til den oldkirkelige hovedgudstjeneste, som jo hadde *nattverden* som sitt midtpunkt, og til den senere kirkelige gudstjeneste overhode. Når det nemlig heter at «de brøt brødet i husene», betyr det ikke at brødsbrytelsen var en privat sak, eller at de troende kom sammen i de forskjellige hjem som familier eller små vennekretser; κατ' οἶκον står kun i motsetning til τῷ ἱερῷ og må forståes så at de, i mangel av et felles lokale som var stort nok til å romme hele menigheten, måtte fordele seg i forskjellige privathus,[5]) men da åpenbart under ledelse av de forskjellige apostler eller eldste, altså som husmenigheter.

Jeg har her forutsatt at *brødsbrytelsen* Act 2, 42 er ensbetydende med Herrens *nattverd* 1 Kor 11, 20. Men før jeg påviser dette,[6]) må jeg nevne at en lignende tvedeling av den urkristelige gudstjeneste som den Act 2, 42 ff. forutsetter, gjenfinnes på hedningekristen grunn. I 1 Kor 11 og i 1 Kor 14 er det åpenbart tale om to forskjellige slags forsamlinger; på det første sted er hensikten med sammenkomsten betegnet som den å ete Herrens nattverd (11, 20) eller å spise sammen (11, 33), og vi har altså her en tydelig parallell til Act 2, 46; denne forsamling var da kun beregnet på menighetens egne lemmer. I kap. 14 tales derimot om en åpen forsamling, hvor også de ennå udøpte (ἰδιῶται = uinnvidde) og vantro hadde adgang, sml. 14, 23—25. Her dreide det seg etter hele sammenhengen nærmest om Ordets forkynnelse, skjønt også bønner og salmer hørte med (14, 26). At der i 1 Kor 11 og 14 virkelig er tale om to forskjellige slags menighetsforsamlinger, stadfestes av stattholderen *Plinius'* kjente brev til keiser Trajan fra begynnelsen av 2. århundre, hvori denne gjengir hva han har fått vite ved forhøret av frafalne kristne og to torturerte diakonisser:

«De forsikret, at hele deres skyld besto i at de hadde den sedvane å komme sammen på en bestemt dag før daggry og å istemme lovsanger

5) Sml. D. A. Frøvigs Kommentar til Ap. Gj. s. 89. — 6) Se nedenfor.

til Kristus som en Gud og å forplikte seg til å avholde seg fra tyveri, rov, ekteskapsbrudd osv. Og når de hadde gjort dette, pleide de å skilles og så å komme sammen på ny for å spise, dog kun alminnelig og uskyldig mat.»

Den bestemte dag var uten tvil Herrens dag, søndag, og ved den nye sammenkomst dreide det seg åpenbart om et fellesmåltid som svarte til det i 1 Kor 11 omhandlede, altså agape og nattverd, sml. Act 20, 7 hvor en hører om en brødsbrytelse som fant sted søndag aften.

De aller fleste utleggere er enige om at brødsbrytelsen Act 20 er ensbetydende med Herrens nattverd 1 Kor 11. Derimot er meningene mer delte når det spørres om betydningen av det samme begrep Act 2, 42 og 46. Visstnok behøver ikke selve uttrykket «å bryte brød» å bety annet enn å innlede et måltid (sml. Matt 14, 9 par., Matt 15, 31 par., Act 27, 35), og derfor mener mange fortolkere at det i Act 2 ikke er tale om annet enn menighetens fellesmåltider eller agaper (Jud. v. 12) som ble holdt i tilknytning til minnet om Herrens omgang med disiplene som husfar» (Weizsäcker). Men selv om det verbale uttrykk Act 2, 46 kan være tvetydig, kan det neppe være tvilsomt at substantivet «brødsbrytelsen» må ha en mer pregnant betydning og sikte til et sakralt måltid av egen art, dvs. nattverden. Vi har nemlig ellers intet eksempel på at et alminnelig fellesmåltid ble kalt brødsbrytelse.[7]) Bak navnet «brytelsen av brødet» Act. 2, 42 ligger i virkeligheten tanken på det ene brød som svarte til det Herren brøt i den natt da han ble forrådt (1 Kor 10, 16 f.; 11, 24).

Mot denne slutning kan man ikke anføre Luk 24, 30. 35, for i virkeligheten kan det også her være tenkt på et nattverdmåltid, selv om det ikke er nevnt noe om kalken (så oldkirkelige utleggere). Men sikter verbet Luk 24, 30 bare til «en brødsbrytelse slik som Jesus ofte hadde øvet den som husfar i disiplenes krets» (Lyder Brun), så må det substantiviske uttrykk 24, 35 forståes som en omskrivning av det verbale 24, 30. I Act 2, 42 har substantivet derimot intet tilsvarende verbum å vise tilbake til, men står absolutt.

Det preg av *fryde*måltid som den første menighets brødsbrytelse hadde, Act 2, 46, behøver ikke å utelukke det hellige alvor som etter Paulus' oppfatning skulle utmerke Herrens nattverd (1 Kor

7) Sml. *Joachim Jeremias*, Die Abendmahlsworte Jesu, 2. Aufl. 1949, p. 65: «Die Bezeichnung der ganzen Mahlzeit (Act 2, 42) als Brotbrechen ist ein völlig neuer Sprachgebrauch der Urkirche, der sich kaum anders erklären lässt als dass Brotbrechen Deckname ist. Der Nichtchrist soll nicht verstehen, worum es sich handelt.»

11, 23 ff.) eller å utelukke den særlige ihukommelse av Kristi død som betinger alvoret ved den. Var allerede urmenigheten forvisset om at Herrens død var en stedfortredende soningsdød og dermed grunnlaget for frelsen (1 Kor 15, 3), hvorfor skulle da ikke minnet om den kunne fylle hjertene med glede like så vel som med hellig alvor, især når det som hos urmenigheten var levende formet med forventningen om Herrens snarlige gjenkomst (sml. 1 Kor 11, 26).[8]) For øvrig må vi erindre at brødsbrytelsen var forbundet med et alminnelig måltid, og at det er med særskilt tanke på dette det sies at de troende «nøt sin mat med fryd». Det er naturlig at det innenfor et måltid som kanskje varte flere timer, var rum for forskjellige stemninger, både den dypt alvorlige og den lyse og glade. At de brøt brødet *daglig* (Act 2, 46), kan heller ikke motbevise at det siktes til brødsbrytelsen i særegen forstand. En kan ikke legge den samme målestokk på menigheten i den første kjærlighets tid som senere.

Vi kan da slå fast at det ved de engere huslige forsamlinger Act 2, 46 ikke bare dreide seg om kjærlighetsmåltider, men også om nattverd. Denne var helt fra først av hjertepunktet i den egentlige menighetsgudstjeneste, skjønt den også omfattet Ordets forkynnelse og bønnene (Act 2, 42, sml. 20, 7 ff.). Det er vel nærmest forsamlinger av denne slags det er tale om også i Act 6, 4, når det i forbindelse med valget av fattigpleiere siges at apostlene ville holde ved med bønnen og ordets tjeneste, og i 13, 2 hvor vi hører at de i 13, 1 nevnte profeter og lærere i Antiokia-menigheten holdt gudstjeneste. Lukas bruker her likefram det gammeltestamentlige uttrykk λειτουργούντων som jo er teknisk betegnelse for den prestelige tempeltjeneste (sml. ovenfor s. 2). Tilføyelsen τῷ κυρίῳ viser at det ikke egentlig er tenkt på den tjeneste som ytes menigheten ved Ordets forkynnelse, men på tjenesten av Gud med bønnen som igjen var forberedt ved faste (v. 3). Men da de menn som ledet denne gudstjeneste er karakterisert som profeter og lærere (v. 1), skjønner vi at Ordets forkynnelse har hørt med her, og det bekreftes også ved den åndsåpenbaring som førte til utsendelsen av Barnabas og Saul som misjonærer.

Det er ikke meget de *apostoliske brev* sier oss om gudstjenesten, men de bærer tydelig preg å være bestemt for den. Og i et par av de paulinske brev kreves det uttrykkelig at de skal oppleses i menighetens forsamling (1 Tess 5, 27; Kol 4, 16), åpenbart som

8) Når *Cullmann* a. skr. s. 18 gjengir ἀγαλλίασις Act 2, 26 med «ausgelassene Freude» så står det for hans egen regning.

erstatning for apostlenes muntlige forkynnelse og lære. Men det er tillike klart at det var i de engere forsamlinger, hvor bare menigheten var til stede, brevene ble lest.[9])

Både brevenes adresse og deres innhold viser til troende lesere, som alt på forhånd var undervist og døpt. Men også deres slutning røper at de er bestemt for en forsamling av bare kristne; når leserne oppfordres til å hilse hverandre med det hellige kyss (1 Tess 5, 26; 1 Kor 16, 20; 2 Kor 13, 12; Rom 16, 16; 1 Pet 5, 14), forutsettes det at de alle er brødre i Kristus. Nå vet vi av *Justins* fremstilling av liturgien i 2. århundre at det hellige kyss kom umiddelbart foran nattverden (Apol. I, 65). Og når da Paulus 1 Kor 16, 20 ff. like etter oppfordringen dertil anfører det aramaiske løsen Maranatha, som i Didaches evcharistibønner var forbundet med nattverden (Did. 10), er det et bevis på at det nettopp var i nattverdforsamlingen brevet skulle leses opp.

De apostoliske brevs *form* er da også øyensynlig preget av sin gudstjenestlige bestemmelse. De både begynner og slutter med hilsener som er liturgisk formet, de varierer kun i ringe grad, og den likhet som er mellom hilseønskene i de forskjellige brev, forklares snarere av den liturgiske tradisjon enn av litterær etterligning. Det samme gjelder de evlogier og doksologier som brevene inneholder, sml. f. eks. 1 Pet 1, 3 med 2 Kor 1, 3 og Ef 1, 3: εὐλογητὸς ὁ θεός — en formel som jo stammer fra synagogen — og 1 Pet 4, 11; Jud. v. 24 f. med Rom 16, 25—27, ᾧ ἡ δόξα osv. Variasjonene er bygd over et felles skjema.

Apostlene var ikke bare ordets tjenere, men også *forbedere,* og derfor har da også deres brev et større eller mindre innslag av bønn og lovprisning. De vil ikke bare oppbygge menighetene ved lære og formaning, men også hjelpe dem til den rette tilbedelse av Gud. Derfor får deres brev ofte liturgisk tone. Det er ikke nok for Paulus å føre romerne til den rette erkjennelse av evangeliets og Guds nådes universalitet, det er ham til sist om å gjøre at de jødekristne og de hedningekristne, de svake og de sterke i troen, «endrektig med én munn skal prise Gud og vår Herre Jesu Kristi fader» (Rom 15, 6 ff.). Særlig har Efeserbrevet et liturgisk preg. Liksom det begynner med et εὐλογητὸς . . ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς, så går

9) Av den iakttagelse at nattverdforsamlingene også omfattet forskjellige former av Ordets forkynnelse kan vi ikke trekke den slutning som *Oscar Cullmann* (Urchristentum und Gottesdienst, p. 30 ff.) at den hevdvunne distinksjon mellom to slags gudstjenestlige forsamlinger i urkirken, de åpne og de lukkede, er uholdbar. Den omstendighet at også nattverdforsamlingen hadde plass for profeti og lære osv. motbeviser åpenbart ikke at det Paulus sier i 1 Kor 14, gjelder en annen slags forsamling hvor også udøpte og vantro hadde adgang.

det som et refreng gjennom inngangen at frelsesverket tjener «til pris for hans nådes herlighet», og særlig løftet er tonen i den lange forbønn for leserne som møter oss i kap. 3: «Jeg bøyer mine kne for Faderen» osv. — den lengste i N. T. nest Jesu ypperstepresteliige bønn, Joh 17, og ved dens slutt den herligste doksologi – jo, Paulus hadde også noe av liturgens nådegave![10]) Han kaller seg da også selv en Jesu Kristi liturg, idet han betrakter sin apostoliske tjeneste med evangeliet som et middel ikke bare til å frelse hedningene, men til å bringe dem som et velbehagelig offer til Gud, helliget ved den Hellige Ånd (Rom 15, 16, sml. Fil 2, 17). Av pastoralbrevene er særlig 1 Tim gjennomvevet av liturgiske uttrykk og doksologier.

Også 1. Peters-brev har en liturgisk holdning med sine gjentatte doksologier 1, 3 f.; 4, 11; 5, 10, og liksom det karakteriserer menigheten som et åndelig presteskap, fremhever det at dens høyeste kall er å forkynne Hans dyder som kalte den fra mørke til sitt underfulle lys (2, 5—9).

Men liturgen framfor andre blant apostlene er dog *Johannes*. Hans enkle og opphøyede stil har noe av den hebraiske parallellismus membrorum som utmerker både Salmenes bok og store stykker av profetbøkene. Det er blitt sagt om liturgiens ord at det «uttrykker hele Skriftens rikdom, alle de innholdsmettede symboler i G. T.; den tar fram psalterets bønner og ber dem på ny, den lytter til profetiene og senker seg ned i evangeliets dypeste hemmelighet. Den elsker nettopp det som bare langsomt lukker seg opp og som bestandig gir tanken noe nytt å grunde på».[11]) Dette gjelder ganske særlig om Johannes' åpenbaring. Den er i formen et brev med inngangs- og utgangshilsen, og er åpenbart bestemt til å leses opp i menighetens engere forsamling. Johannes forteller selv at han mottok den på Herrens dag, 1, 10. Mens han selv ved sin forvisning til Patmos var skilt fra menighetens gudstjeneste, fikk han skue inn i det himmelske tempel og være vitne til den hinsidige menighets liturgi med kerubenes Trishagion og de eldstes og englehærenes tilbedelse av Gud og Lammet. Den himmelske helligdom er i Åpenbaringen skildret som et høyere motbilde til tabernaklets aller helligste, med paktens ark (11, 19), men også med det røkofferalter (8, 3 ff.) som i Hebr 9, 4 merkelig nok regnes med til det allerhelligstes inventar. Og den himmelske gudstjeneste med dens lovsanger er åpenbart tenkt som et høyere sidestykke til menighetens gudstjeneste her på jorden, en subli-

10) For liturgien består jo i at dogmet blir omsatt til bønn og lovprisning. — 11) *Bo Giertz*, Herdabrev, p. 51.

mert form av denne. Det kan da ikke undre oss at det bilde Åpenbaringen gir av disse ting, har påvirket kirkens utformning av sin liturgi. Men det er også trolig at vi gjennom Apokalypsen får et innblikk i den menighetsgudstjeneste som alt var utformet i urkirken. Allerede den var åpenbart påvirket av tempeltjenestens idé. Det synes som om allerede urkirken foruten å etterligne synagogen også har søkt sine forbilder i den gammeltestamentlige tempeltjeneste. Det er ikke umulig at man alt i apostolisk tid begynte å bruke et alter, ikke svarende til brennofferalteret med dets sonoffer, men til røkelsesalteret med dets lovoffer. Apokalyptikeren ser jo røkelsen fra røkofferalteret stige opp med de helliges bønner! Det var åpenbart de takkebønner som ledsaget nattverden og ga den navnet evcharisti som fra først av gjorde at den — allerede i Didaché 14 — ble betegnet som et offer.[12])

Det har vært et dogme i protestantisk kirkehistorie at alteret er av forholdsvis sen dato, i urkristenheten var det kun tale om et bord. Imidlertid har nye arkeologiske funn omstyrtet både den ene og den annen av de rådende begreper om den eldste kirkes kultus. Utgravningene av det gamle Herkulanum, som ble ødelagt ved Vesuvs utbrudd år 79 e. Kr., har blottlagt et rom som ikke alene bar tydelige merker i veggen etter et stort kors, men også under korset hadde en kiste som synes å ha tjent som et alter. Er denne tydning av funnet riktig, kan alteret formentlig dateres tilbake til apostolisk tid.

I hvert fall synes man allerede i denne tid å ha kalt nattverdbordet alter i symbolsk betydning. Når Paulus 1 Kor 10, 16—22 trekker en parallell mellom nattverden og de hedenske og jødiske offermåltider, kaller han nattverdbordet med et fra Mal 1, 7. 12 lånt uttrykk «Herrens bord» og betegner det dermed indirekte som et alter. Den samme forestilling møter oss også på det kjente sted Hebr 13, 10: «Vi har et alter som de ikke har rett til å ete av som tjener ved tabernaklet.» På grunn av sammenhengen med v. 9: «Det er godt at hjertet styrkes ved nåde, ikke ved spiser», hevder flere nye fortolkere at v. 10 vil si at det i kristendommen ikke som i jødedommen er plass for offermåltider. Men kan vi tiltro Hebreerbrevets forfatter at han ville utelukke den oppfatning av nattverden som Paulus så tydelig har uttrykt i 1 Kor 10?

Uten å gå nærmere inn på detaljeksegesen av Hebr 13, 10 mener jeg at vi av ordstillingen ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ

12) Men også elementene — brød og vin — var jo i realiteten offergaver skjenket av menigheten.

λατρεύοντες kan slutte at negasjonen ikke går på verbet φαγεῖν, men på subjektet (οἱ τῇ σκηνῇ κτλ). Mens de levittiske prester, og de jøder som holder seg til dem, ikke har lov til å ete av det kristne alter, er det andre som har denne rett ɔ: det nytestamentlige prestefolk, de som går utenfor leiren og bærer Kristi forsmedelse (v. 13), fordi de ikke har sin blivende stad i det jordiske Jerusalem, men søker det tilkommende (v. 14). Nå er det vilkårlig å spiritualisere φαγεῖν = åndelig å tilegne seg, og å referere alteret til Golgata kors. Det forfatteren vil ha sagt i v. 10 er åpenbart at v. 9 ikke må forståes så at der er en utelukkende motsetning mellom χάρις og βρώματα eller at det bare er jødene som har offermåltider. Også den kristne menighet har et alter å ete av, men dette har til gjengjeld jødene ingen del i, også for dem er vel Kristus død, men han er samtidig utstøtt av deres samfunn (v. 11—12).

Forstår vi Hebr 13, 10 slik, da blir det tillike den beste sammenheng mellom v. 10—14 og v. 15. 16: «La oss da ved ham bære fram lovoffer for Gud» osv. Vi får her et sammenhengende bilde av den kristne gudstjeneste: nattverd, lovprisningsoffer, og endelig det offer som består i velgjørenhet og det innbyrdes fellesskap eller deltagelsen som det gir uttrykk for. Merk κοινωνία — det samme ord som i Act 2, 42 (og i Rom 16, 26; 2 Kor 8, 4)!

I lys av det omtalte sted vil også andre steder i Hebreerbrevet kunne forståes som allusjoner til gudstjeneste og nattverd, således som Birger Gulbrandsen har søkt å påvise i sin interessante artikkel i TTK.[13]) Om jeg enn må ta mitt forbehold overfor mange enkeltheter i denne, vil jeg gjerne slutte med å anbefale den til fornyet studium.

13) 1949, s. 57—76.

ARVESYND OG OPPSEDING
I LUTHERS TEOLOGI

Av Bjarne Hareide.

Dette er en gammel konstellasjon. Fra de første tider i kirkens historie har arvesynd og oppseding blitt stilt opp mot hverandre som motstridende begreper og uforenlige kjensgjerninger. De fleste autonomistiske og humanistiske pedagoger har alltid sett en uforlikelig motsetning her: Er arvesynden en realitet, så nytter det ikke med oppdragelse. Da er menneskebarnet håpløst, uforbederlig.

Dette synspunkt ble særlig sterkt fremhevet i opplysningstiden. Etter Luthers understrekning av Augustins arvesyndslære, etter hans diskusjon med Erasmus om den trellebundne vilje, og etter pietismens — om mulig — enda krassere tale om det naturlige menneskes forderv, kom opplysningsmennene med en kraftig reaksjon på denne «svartmaling» av mennesket.

Gottscheds ord om at fornuften ikke er rammet av Adams fall, er typisk.[1]) *Rousseaus* skriverier om at mennesket er godt av naturen, er også bare et uttrykk for de tanker som behersket tiden.

På det pedagogiske område — som ellers — hersket det en kjempeoptimisme.

Positivt ga det seg uttrykk i en elevering av menneskeverdet og — på det religiøse område — av Guds vesen nærmest til en humanistisk kjærlighetsform. Det er klart at når *Leibnitz* kunne fortelle menneskene at verden i grunnen var så god som overhodet mulig, så var det ingen plass for arvesynd og naturforderv.

Derfor måtte også opplysningsmennene komme til å se en stor oppgave i å bekjempe den lutherske syndelære i det hele — og aller mest arvesyndslæren, som etter deres bedømmelse måtte virke til å oppheve alt personlig, menneskelig ansvar.

1) *K. Aner:* Sünde u. Schuld, i R. G. G. IV s. 893; «Die Vernunft weiss nichts vom Falle Adams».

Nyhumanisten *Gedicke* stemplet derfor også denne lære som den «mest uverdige hypotese både for Gud og mennesker».[2]) Helt opp til *Fichte* finner vi denne sterke reaksjon, når han i sine *Reden*[3]) taler om denne «avskyelige bakvaskelse av den menneskelige natur, at mennesket er født som synder».

Men stadig møter vi igjen disse utfall fra pedagogene mot arvesyndslæren.

Ellen Key[4]) ser i dette «den mest demoraliserende og ydmykende av alle trossetninger». — Også mellom nålevende pedagoger finner vi samme innstilling, enda mellom teolog-pedagogene. *Håkon Wergeland*[5]) sliter med den samme vanske: «Synda ligg ikkje i naturgrunnen så som den augustinske arvesyndlæra seier.» Og han klager over at «den augustinske arvesyndlæra har sett merke etter seg i oppsedingsarbeidet». For denne lære «freistar ein til å tru at barnet er ein djevel», mens Rousseau ville gjøre det til en engel.

Det er tydelig at slike angrep på den augustinske og lutherske lære om arvesynden beror på manglende forståelse. Visstnok har den lutherske teologi i dette trosledd ikke alltid vært så lett å tilegne seg. Men verre er det at pedagogene ikke har forstått den lutherske *pedagogikk* i dette spørsmål. Det springende punkt er åpenbart at en ikke har forstått — eller ikke vil godta — Luthers lære om de to regimenter. Men den lutherske pedagog som ikke har fattet *den* side i pedagogikken, har ikke forstått mer av luthersk pedagogikk enn en teolog som ikke har fattet hans lære om lov og evangelium.

I.

Luther har ikke etterlatt seg noe pedagogisk system — like lite som et teologisk. Derfor kan det være vanskelig uten videre å finne hans syn på mange av de prinsipielle, pedagogiske spørsmål. Han har ikke gitt oss et ferdig svar på forholdet mellom arvesynd og oppseding. Det finner vi bare ved å søke inn til hans teologiske og pedagogiske grunnprinsipper, nærmere bestemt — in casu: hans antropologi holdt sammen med hans prinsipielle overveielser i de pedagogiske skriftene.

Hans syn på mennesket kommer klarest til uttrykk i *De servo arbitrio,* som av Luther selv blir betegnet som et av hans hovedskrifter.

Erasmus hadde samme hovedinnvending mot hans lære om den

2) *H. Graffmann:* Die Stellung der Religion im Neuhumanismus, Langensalza 1929, s. 46. — 3) *Fichte:* Reden a. d. d. Nation. 10. Rede Ausg. *Schneider,* s. 190, kfr. også s. 183. — 4) *Ellen Key:* Barnets Aarhundrede, dansk utg. s. 248. — 5) *Wergeland:* Den kristne personlegdomen, Norli 1939, s. 481 fg.

frie vilje som alltid har vært hevdet — og kanskje skarpest blant pedagogene: Hvordan kan sedelig forbedring og oppseding være mulig dersom mennesket har en bunden vilje? — I *De libero arbitrio diatribe* er hans sterkeste innvending mot Luther: Den stadige fornekting av den frie vilje er farlig for sedeligheten.[6]) Og på den annen side: Å holde på den frie vilje er nødvendig for å holde liv i menneskets frelseshåp og den sedelige streben.[7]) «Meg tiltaler det syn best som innrømmer den frie vilje noe, men nåden mest.»[8]) Her endte Erasmus som fullblods synergist.

Men motsetningen mellom Luther og Erasmus — og i nyere tid mellom luthersk pedagogikk og autonomistiske retninger — blir alltid stående der, og det er ikke det som interesserer oss i denne sammenheng.

Men *er* der en motsetning innen Luthers egen pedagogikk? Står hans antropologi i uforlikelig motsetning til hans iver for å reformere oppsedinga?

Det er urimelig å anta at han i en sak som var så avgjørende for ham, nemlig oppsedinga, skulle stå i uforenlig motsetning til sin lære om homo peccator. Det er tydelig at Luther selv ikke er seg bevisst noen slik selvmotsigelse. Vi finner ingen uttalelser av ham som tyder på at han har følt noe problem her — som hans motstandere gjør.

Derfor ligger det nær å spørre om ikke Luther selv kan vise oss forbindelsen mellom arvesynden og oppsedinga.

Dette viser seg å være tilfelle, når en får gjort seg klart *hva* Luther mener med oppseding, og hvordan han setter det i forhold til synden og frelsen.

Menneskets *vilje* er hos Luther et uttrykk for den gamle natur, det er *kjødet*. Visstnok innefatter menneskenaturen psykologisk sett mer enn viljen, men fordi det er den ledende sjelspotens for handlingslivet, bruker Luther den som et samlende uttrykk for menneskets krefter og ønsker. Når han betegner denne vilje som *bunden*, er det et uttrykk for menneskets fortapthet.

Erasmus mente at mennesket nok kunne makte atskillig med denne sin vilje, men Luther avviser all slik tale med å slå fast at fri vilje er utelukkende res de solo titulo.[9]) Viljen ligger faktisk alltid under noen, enten Gud eller Satan, enten nåden eller loven. Og han setter fram det bilde som har forarget så mange: «Den menneskelige vilje har sin plass i midten, som et uvettig ridedyr, om Gud setter seg på det, vil og går det dit Gud vil. Setter Satan

6) Kfr. den svenske oversettelse: Om den trällebundna viljan, Gunnar Rudberg, Sth. 1925, Runestams innledning: XIV. — 7) Ibd. XVIII. — 8) Ibd. XVIV. — 9) *Friedrich Spanuth:* Erbsünde und Erziehung im Luthertum, Saldetf. 1933, s. 7.

seg på det, vil og går det dit Satan vil.»[10]) Ja, han konkluderer med at den frie vilje (som Erasmus taler om), «ikke er noe annet enn en trell under synden, døden og Satan — og kan ikke foreta seg noe annet enn ondt».[11])

Ikke engang Erasmus' tale om valgfrihet gikk Luther med på. Hans lære om at viljen lå under Gud *eller* Satan, innebar ikke noen anledning til valg. En viss personlighetsutvikling innenfor dette område var ikke utelukket, men det er overgangen (omvendelsen) fra det ene område til det andre som er umulig, — simpelthen av den grunn at mennesket ikke søker Gud (Rom 3, 11).[12]) Det skjer bare ved at Kristus går inn i «samvittighetens brudekammer» og driver ut lov og djevel.

Men utenom dette — nihil est, nisi seruum peccati.[13])

Termen *arvesynd* — peccatum originale (hereditarium) — forekommer ikke ofte her,[14]) men *saken* er desto oftere framme. Hans nære kontakt med Augustins teologi måtte gjøre dette begrep sentralt i hans lære, og ikke minst i denne bok som også må vise tilbake angrepene på Augustin. Han går her kraftig til felts mot kirkefedre som Hieronymus og Origenes, men er i de fleste ting enig med Augustin.

De schmalkaldiske artiklene (1538) vil kanskje klarest vise oss hva Luther legger i begrepet arvesynd.[15]) Han bygger denne lære her på Rom 5 som sier «das die Sünde sey von Adam dem einigen Menschen her kommen durch welches vngehorsam alle Menschen sind Sünder worden dem Tode vnd dem Teufel vnterworffen Dies heisst die Erbsunde oder Heubtsunde».[16])

Dette er altså etter Luther den egentlige *hovedsynd*, principale et capitale peccatum.[17]) Den er en så dyp og vond fordervelse av den menneskelige natur, at ingen fornuft kan fatte det, men må bli trodd ut fra åpenbaringen.[18]) Derfor er det også Personsünde[19]) som fører alle syndens frukter med seg — like fra vantro og avguderi til ukyskhet og tyveri.[20])

Han bruker i denne sammenheng enda uttrykket *Erbfall* (= syndefall, et fall som kommer til å gå i arv, ikke arvesynd som Otto Clemen foreslår; det står jo i tilknytning til Adams navn). Ordet synd er simpelthen erstattet med *Erb*!

Det er tåpelig villfarelse og blindhet, sier Luther videre, når skoleteologene (skolastikerne) har gått imot denne artikkel. Og de to første villfarelser han i denne sammenheng da avviser, er

10) Gunnar Rudbergs oversettelse, s. 59—60. — 11) Rud. s. 335. — 12) Rud. s. 53. — 13) Otto Clemen: Luthers Werke III, De servo arbitrio s. 278, 20. — 14) O. Cl. III, s. 275, 15; 276, 5 o. l. — 15) O. Cl. IV, Schmalkaldische Artikel s. 305 ff. — 16) O. Cl. IV, s. 305, 20. — 17) Friedrich Spanuth s. 9. — 18) O. Cl. IV s. 305, 30. — 19) Spanuth s. 9. — 20) O. Cl. IV s. 305, 25.

at de lærer at etter Adams syndefall er menneskets naturlige krefter blitt uskadd, og at mennesket har en fri vilje.[21]) Dette sted er det grunn til å merke seg; for her ser vi hvordan de to begreper *arvesynd* og *bunden vilje* går sammen på en måte, så en kan si de blir identiske (bortsett fra at arvesynd dekker et større begrepsområde).

Han sier da også i De servo arbitrio at «det er selve arvesynden som gjør at den frie vilje ikke formår noe annet enn å synde og bli fordømt.[22]) Og syndefallsberetningen er et av hans sterke beviser mot Erasmus.[23])

Når han ikke taler mer om arvesynden i forbindelse med spørsmålet om den frie vilje, så er det fordi det er et så selvsagt og innlysende sterkt bevis imot den frie vilje at det er overflødig å gi noen utleggelse av det. Han sier også uttrykkelig at han «går forbi» dette og andre tunge beviser imot fri vilje.[24])

Men uten å bruke termen, taler Luther ofte om arvesynd i De servo arbitrio. Uttrykk som «alter Mensch», «alter Adam», geistlicher Tod, Fleisch, Satanherrschaft[25]) sier vesentlig det samme som begrepet arvesynd og dens følger.

Men dette at syndefallet har påført mennesket en bunden vilje, gjør ikke problemet for humanistiske pedagoger lettere, snarere verre. Oppdragelsen forutsetter jo for dem en fri vilje! —

Her er det grunn til å peke på det forhold, at problemet som pedagogene (og mange teologer!) sliter med her, beror på en grundig misoppfattelse av hva Luther har lagt i begrepene arvesynd og fri vilje. Det er som *Alfred Jørgensen* gjør merksam på,[26]) et temmelig avgjørende punkt å ha terminologien klar. At Erasmus hadde misforstått Luther her, gjorde striden mellom dem kvassere enn den ellers ville ha blitt. Og her er en vesentlig grunn til at teologene den dag i dag kjemper om dette punkt. Humanistiske pedagoger i særlig grad gjør seg skyldig i samme uklarhet. Fra et humanistisk standpunkt har det alltid vært vanskelig å fatte den lutherske skjelning mellom lov og evangelium, mellom det åndelige og det borgerlige regimente.

Erasmus' definisjon av begrepet fri vilje var for så vidt klar nok: «Med fri vilje i denne sammenheng mener vi den kraft hos den menneskelige vilje som setter mennesket i stand til å slutte seg til det som fører til den evige salighet eller vende seg bort fra det.»[27])

21) O. Cl. IV s. 306 I og II. — 22) Rud. s. 330: Igitur ipsium originale peccatum, liberum arbitrium prorsus nihil sinit posse, nisi peccare et damnari (O. Cl. III, s. 276). 23) Rud. s. 197 ff. — 24) Rud. s. 329. — 25) Spanuth s. 9. — 26) Korsets ord og troens tale, s. 29. — 27) Rud. XVII.

Fordi Erasmus gjorde det til et religiøst begrep, nektet Luther viljens frihet skarpt og bitende i hele sitt motlegg. Riktignok prøvde Erasmus å understreke dette med viljens valgmuligheter og valgfrihet. Men for Luther var det ikke spørsmål om valgfrihet eller ikke, men om viljens sedelige kraft og om denne vilje kan noe eller ikke kan noe i de ting som angår saligheten.[28])

Når Erasmus først hadde ført diskusjonen inn på det religiøse plan, så sørget Luther for å svare ham på samme plan. Og han kjente frelsens vei! Han måtte selv minne sin motstander om hva saken gjaldt. Hans mest klare og konsentrerte uttrykk om dette: nos non de natura ‚sed de gratia disputamus[29]) — skulle være så tydelig, at ingen behøvde tvile på hva De servo arbitrio taler om! Spørsmålet — som Erasmus hadde stilt det — gjaldt altså om mennesket har fri vilje overfor Gud: an erga Deum habeat liberum arbitrium.[30]) Her er hele boken et eneste, mektig *nei!*

Men han fører også selv inn begrepet fri vilje, — og legger da noe ganske annet i det. «Fri vilje (i egentlig forstand) tilkommer ingen uten Gud alene.»[31]) Skal det imidlertid brukes om mennesket, så må det få et helt annet innhold: «Fri vilje har mennesket ikke i det som er høyere, men bare i det som er lavere enn det selv.»[32]) «Dvs. mennesket må vite at det i spørsmål om sin formue og eiendom har rett med fri vilje å bruke det og gjøre og late, selv om dette også ledes av Guds vilje, som det behager ham. Men overfor Gud eller i ting som gjelder frelse eller fordømmelse, har det ikke fri vilje, men er fanget, underkastet og trellbundet enten under Guds vilje eller Satans.»

Mennesket er altså herre bare i de ting som står *under* det — homo dominus est inferioribus.[33]) I disse ting har det for så vidt rett og fri vilje.

II.

Dette fører oss til Luthers lære om *de to regimenter* som er helt avgjørende for å kunne forstå hans syn på oppsedinga i det hele. Det er hans skapertro, hans oppfatning av den første artikkel, som her har ført ham til en klar løsning. Han omsetter creatura med Ordnung.[34]) Og ofte taler han om ordningenes guddommelighet; fordi Gud selv har forordnet dem.[35]) Og gjennom ordningene fortsetter Gud sitt skaperverk. Her er menneskets naturlige livs-

28) Rud. s. 105. — 29) O. Cl. III, De servo arb. s. 285, 25. — 30) O. Cl. Ibd. — 31) Rud. s. 103. — 32) Rud. s. 64. — 33) O. Cl. III s. 285, 25. — 34) *Ruben Josefson:* Den naturliga teologiens problem hos Luther, Upps. 1943, s. 106. — 35) Eine Predigt dass man Kinder — O. Cl. IV s. 162, 25.

område; og her krever Gud en annen rettferdighet — *justitia civilis* — enn i troslivet — *justitia spiritualis*. Her står mennesket overfor borgerlige krav, mens det i frelsesspørsmålet står coram Deo.

Men i det borgerlige liv kan mennesket — om det er troende eller ikke — gjøre gjerninger som i ytre forstand er i samsvar med Guds vilje og lov.[36]) På dette felt er der hos mennesket en viss naturlig «godhet», slik at enda hedningene av naturen gjør det loven byder (Rom 2, 14). Mennesket skal og kan gjøre Guds vilje i «stenderne».[37])

Det er ytterst lite Luther taler om dette i De servo arbitrio,[38]) fordi han er så opptatt med den *religiøse* side av spørsmålet. Læren om libertas in inferioribus spiller liten rolle i denne bok.[39]) Han skjelner klart mellom viljens forhold til mennesket og dens forhold til Gud, mellom naturens og nådens sfære. — Det er mulig at dette kan ha ført til misoppfattelser blant hans lesere. Men ingen behøver være i tvil om Luthers syn på det timelige liv og menneskets moralske plikt der.

Og det kommer til uttrykk ikke bare teoretisk, men også praktisk. Hans iver for skolestellet og pedagogikken i det hele var ikke diktert bare ut fra tanken på kristendomsundervisningen, men like mye ut fra rent «borgerlige» motiver. Han er den første som for fullt alvor har lagt ansvaret for oppdragelsen på staten.

Han er den første som «sekulariserer» skolen, som Helmuth Kittel sier det med et dristig uttrykk.[40]) Når han overfører ansvaret til staten og ikke som katolikkene holder på en enerett for kirken, så kommer det av hans prinsipielle syn på skaperordningene og ikke på noen måte av forlegenhet eller mangel på kirkelig arbeidskraft. En slik mangel var nok i stor grad til stede i den situasjon han sto, men det var på ingen måte motivet til at han «overlot» skolen på «verdslige» hender. Det var en del av Guds orden. Statens plikt var jo også å stå som *custodia* utriusque tabulae.

Foreldrene hadde imidlertid mandatet og ansvaret først og fremst.[41]) De utgjorde den fremste og fornemste av alle «stender».[42]) Og all øvrighet er avledet av foreldreøvrigheten.[43]) Den er den primære og gir alle andre kraft og makt til å regjere.[44])

36) Josefson, s. 80. — 37) *Theodor Pauls:* Erziehung und Unterricht in Luthers Theologie, s. 65. — 38) Han taler om den dobbelte rettferdighet hos Abraham (Rud. s. 327), men ellers bare antydninger. — 39) *Alfred Jørgensen* — s. 33. — 40) *Helmuth Kittel:* Schule unter dem Evangelium, s. 39. — 41) An die Ratsherrn — O. Cl. II s. 446, 30. Han viser her til Salme 77 (norsk 78). — 42) Grosse Katechismus. O. Cl. IV, s. 18, 25. — 43) O. Cl. IV s. 23, 20. — 44) Ibd.

Både stat- og skolemyndighet er således avledet og er hjelpere for foreldrene.

Men hvorfor skal øvrigheten blandes inn, kan ikke foreldrene greie det? Dette spørsmålet reiser Luther selv i An die Ratsherrn.[45]) Hans svar er at det er ikke alle foreldre som gjør sin plikt; både fordi de ikke er fromme, ikke duger til det og ikke har tid til det.[46]) Foreldrenes uvillighet til å lære barna eller la dem lære er hans spesielle tema i Eine Predigt, dass man Kinder zur Schulen halten solle fra 1530.[47]) Nürnberg hadde gjennom sitt ypperlige byråd fått en god skole, men foreldrene var trege. Her går Luther da så langt at han gjør seg til talsmann for skoletvang. På annen måte kan nemlig ikke hverken det åndelige eller verdslige regimente få skikkede folk til å holde den orden og fylle de oppgaver Gud har lagt på menneskene.

Luther var i grunnen ikke så redd staten. Det synet skriver seg heller ikke fra tidens aktuelle situasjon, at kirken (den romerskkatolske) var hans motstander, mens mange av adelen og rådsherrene sto på hans side. (Han hadde jo også staten til motstander i keiseren!) Nei, det var fordi staten ikke kunne skade annet enn legeme og eiendom.[48]) Det åndelige herredomme kan være farligere, for det kan føre til *åndelig* tyranni,[49]) og det er verre enn alt.

På linje med dette ligger da at hans motivering for skolen og hans målsetting er ikke bare religiøs og kirkelig, men også *borgerlig*.[50]) I hans skoleskrifter kommer dette særlig klart fram, der han stadig viser til den betydning skolen har både for det åndelige *og* borgerlige skrifter. Ja, det synes å ha blitt litt av et «system» i hans pedagogiske skrifter, så det blir like fram en *disposisjon* han følger i sin framstilling.[51])

At han ville ha med i skolen også «verdslige» fag, viser at dette var ikke bare en teologisk teori, men i høy grad et praktisk spørsmål. Det blir ofte pekt på at han med skolen først og fremst sikter på å utdanne prester, og at den lutherske skole derfor ikke betegnet noe vesentlig nytt i forhold til den katolske. Det er en fullstendig fortegning av den mann som klarere og sterkere enn noen kjempet for den borgerlige kallsgjerning.

Det er sant nok at skolen først og fremst skulle tjene kirken

45) O. Cl. II, s. 447, 30. — 46) Ibd. s. 447—48. — 47) O. Cl. IV, s. 144 ff. — 48) Münchener Ausgabe II, s. 62. — Dvs. den tids stat, som var en militærstat. — 49) Ibd. — 50) Kfr. *Georg Merzs* utredning i Das Schulwesen der deutschen Reformation, Heidelb. 1902, s. 42 ff. — 51) Kfr. f. eks. An die Ratsherrn — O. Cl. II s. 444, 25 og 456, 5. Eine Predigt, dass man Kinder — O. Cl. IV, s. 150, 5 og andre hoveddelen av skriftet som har overskriften «*Zeitlich odder weltlich nutz*» s. 162, 20. Grosse Katechismus O. Cl. IV, s. 27, 15.

med å utdanne prester og andre kirkens tjenere (som også *læreren* ble regnet til), men det kom ikke av manglende syn for de «verdslige» fag og den borgerlige gjerning; det var et uttrykk for det Luther så ofte kalte *occatio.*[52])

Situasjonen krevde først en gjenreisning av det kirkelige embete. Det var jo også for Luther forutsetningen for at det kunne bli orden på det borgerlige regimente. I hele sin «skolepolitikk» var han nøktern og praktisk og førte derfor stadig inn det Georg Merz kaller *det occationale synspunkt.* Skolen må rette seg etter den tidssituasjon den står i med hensyn til sin *form.*

Oppsedinga stiller altså en rekke oppgaver som ikke skal løses ut fra religiøst-kristelig synspunkt. Selvfølgelig er også dette «hus- og verdensregiment» en Guds gave og den største timelige velsignelse. Men det krever ikke Den hellige ånd; det kan realiseres i det naturlige plan. Her er en «natur-rett».[53]) Og i det plan skal mennesket bruke sin fornuft.[54]) Når han taler om dette, viser han også til «hedningene», som ofte oppdro sine barn bedre enn tyskerne gjør. Særlig «romerne og grekerne, som ikke engang visste om en slik stand, eller hvorvidt det kunne tekkes Gud eller ikke, men likevel lærte å oppdra sine unge gutter og jenter med slikt alvor og flid».[55]) Roma var simpelthen et beskjemmende eksempel for kristne folk. De oppdro sine barn i hjem og skole i årevis, så de ble «witzige, vernünftige und treffliche leute — mit allerley kunst und erfarunge geschickt»,[56]) — i den grad at en kan samle sammen en hel hop av tyske biskoper, paterer og munker og likevel ikke finne så mye fornuft og dyktighet som i én eneste gammel-romersk soldat! Mens de «Deutsche bestien» ingenting gjorde annet enn å sende noen av sine barn til klosterskolene, «diese esel stelle und teuffels schulen»,[57]) der de ingen nyttig og fornuftig ting lærte hverken for den geistlige eller borgerlige stand.

Altså fra et *naturlig* synspunkt sett opphever arvesynden ikke evnen og muligheten for oppseding. Det finnes nemlig ikke bare en kristelig oppseding som skjer i tro, «im Glauben», men også en «borgerlig» som skjer i fornuft. Han oppfordrer derfor rådsherrer og foreldre «å bruke sin fornuft» i dette stykke, «så verden kan bli forbedret».[58]) Fornuften har sitt eget område i oppsedinga, — det gjelder alt som er *infra nos.*

Luthers lære om skaperordningene er det som gir oss den fulle klarhet i dette spørsmål. *Ordo parentum, ordo politicus* og *ordo*

52) Kfr. Georg Merz's art. i «Prismet» nr. 8, 1950. — 53) An die Ratsherrn — O. Cl. II, 447, 5 og Eine Predigt, dass man Kinder — O. Cl. IV, 158, 5 og 164, 20. — 54) O. Cl. IV, 164, 10 og 166, 20. — 55) An die Ratsherrn — O. Cl. II, 456, 20. Kfr. også 447, 5. — 56) Ibd. 448, 35. — 57) Ibd. 446, 5. — 58) An die Ratsherrn — O. Cl. II, s. 460, 1.

ecclesiasticus. Den siste har bare med spiritualia å gjøre, det indre forhold mellom Gud og menneske, mens de to første omfatter menneskenes innbyrdes forhold i rent ytre ting i denne verden. «*Hoc regnum* hat er initio creationis gestifftet, weshalb die Vernunft hierzu den heiligen Geist nicht nötig hat.»[59])

Skaperordningene har sitt opphav før *regnum gratiae*. Og disse ordninger og «stender» ble ikke opphevet av Kristus. Den kristne skal derfor *bli* i disse ordninger og tjene Gud der. Forholdet mellom fornuftsriket og nåderiket er det samme som mellom lov og evangelium. Loven er en forutsetning for evangeliet, men evangeliet opphever ikke loven. Slik står *justitia civilis* og justitia coram Deo uten å oppheve hverandre.

Det viser seg altså at Luther gir den moralske, borgerlige oppseding en mer positiv bedømmelse enn som vanlig er antatt. Målet er kallsdyktighet og en sunn samfunnsmoral, kort sagt: justitia civilis et moralis.

Og denne oppseding er mulig uten troen, det vil med andre ord si: arvesynden opphever ikke den moralske og borgerlige oppseding. Her må den «frie vilje» og naturgavene gjøre seg gjeldende. Og når samfunnet trenger dyktige folk, skal en ikke vente at «Gud vil gjøre noe under, så lenge en kan hjelpe seg med de goder han har gitt oss. Derfor må vi ofre både arbeid og kostnad og danne og oppdra dem selv,» sier han til rådsherrene i Nürnberg.[60]) Dette er en oppseding helt på det menneskelige plan. Her skal en ikke gå og vente på Gud eller Guds Ånd. Han har lagt sine naturgaver ned til oss. Det er da bare vår sak *å bruke* dem, og bruke dem *rett*. Det er mennesket utrustet til av naturen. Dette er *plikt*.

Men så har også denne oppseding sine *grenser*. Dette gjelder bare de rent ytre ting. Mennesket kan aldri nå lenger enn til å beherske til en viss grad *inferiora*. Arvesynden setter grenser: Det sinnelag Gud krever også mellom menneskene kan en aldri oppsedes til. Den frie vilje kan ikke frembringes på dette plan.

III.

Det kan ligge nær å sette et skille mellom oppseding og kristendomsundervisning og si at den første hører til lovens doméne og den andre til evangeliet. Luther viser også ofte oppsedinga til *usus politicus*.[61])

59) Predigt des Jahres 1540, nr. 26, W. A. 49, 137. — 60) O. Cl. II, 449, 10—15. — 61) Grosse Katechismus, O. Cl. IV, s. 18 ff. Han legger oppdragelsen under loven, det 4. bud. Kfr. også *Th. Pauls*, s. 36, og *Ernst Klessmann:* Gesetz und Evangelium in der Erziehung, s. 14.

En sterk religionspedagogisk retning i Tyskland med *Gerhard Bohne* og *Madam von Tieling* i spissen har hevdet dette standpunkt: «Erziehung ist an sich nichts Christliches».[62]) — Det norske begrep «oppdragelseskristendom», som ofte blir brukt med en viss forakt og skepsis, gir vel i grunnen uttrykk for det samme syn. Da kan en altså ikke tenke seg oppseding annet enn som en borgerlig gjerning.

Men spørsmålet er åpenbart ikke så enkelt hos Luther. En kan ikke glemme at dåpsbefalingen taler både om «å lære» og «lære dem *å holde*» (Matt 28). Den kristne oppseding gjelder en forpliktelse på «*alt* jeg har befalt eder», — ikke bare lovens første bruk, men hele loven, også det som griper inn i sinnelaget. Det skal dåpsbarna vokse inn i og øves i.

Her kommer vi til den *soteriologiske linje*[63]) i Luthers oppsedingssyn, som inneholder noe ganske annet enn den vanlig borgerlige oppseding. Det er en oppseding som sikter på at barna skal «vokse opp i Kristus liksom de ved dåpen er innpodet i ham». Det må betegnes som en virkelig oppseding, fordi det gjør seg gjeldende en påvirkning fra de eldre til de yngre med en bestemt målsetting, og fordi det blir brukt bestemte midler som skal føre til målet. Og uten en slik påvirkning og ledelse, vil en normalt ikke nå målet. Det ligger også i troens vesen at den omfatter all gjerning. Barneoppseding kan skje uten tro (i timelige ting), men hvor der *er* tro, må oppsedinga også skje i tro.[64])

Det er helt tydelig at Luther ikke er redd for å tale om oppdragelse i kristendom: En skal oppdra både innen det verdslige og det åndelige regimente.[65]) Og i det siste gjelder det da ikke bare undervisning, men også oppseding. En skal oppdra sine barn «für allen dingen zu Gottes furcht und erkentnis», og han bruker uttrykket «nützlich und seliglich erzogen».[66]) Men dette er da avhengig av Guds nåde og velsignelse.[67])

Dette kan ikke utføres uten Guds Ånd. Ja, det er i den grad avhengig av Guds virkning at en må vente på «Guds nådes farende plaskregn».[68]) Det er når Gud er ute med sin nåde det virkelig *skjer* noe i denne oppseding. Det er Gud som gjør det, vi er bare medarbeidere.

Det er vel sannsynlig at Luther har vært merksam på at i N. T. står Gud som subjekt i de aller fleste steder som taler om oppseding.[69])

62) *G. Bohne* i «Schule und Evangelium» 1928, s. 194. — 63) *Spanuth* har rett, når han hevder at vi må skille mellom den *soteriologiske* og den *rasjonale* linje i Luthers pedagogikk, s. 6 ff. — 64) *Th. Pauls*, s. 61. — 65) Grosse Katechismus, O. Cl. IV, s. 27, 15. Kfr. også An die Ratsherrn, O. Cl. II, s. 444, 25; 450, 10 og 456, 5. — 66) O. Cl. IV, s. 27, 30, 25; s. 19, 40; kfr. også under 6. bud, s. 32, 20. — 67) O. Cl. IV, 27, 30. — 68) O. Cl. II, s. 446, 20. — 69) Kfr. *Heinrich Graffmanns* undersøkelse i Erziehung unter dem Worte, 1948, s. 12 ff.

Men her må da understrekes at Luther på ingen måte mener en oppseding *til* kristendom eller *til* tro. Oppseding i *den* forstand blir helt avvist i De servo arbitrio. Dette måtte han avvise like bestemt som tanken på selvforløsning. Nei, det gjelder en oppseding *i* kristendom. Det er ikke «*zum* Glauben», men «*aus* Glauben». Det er et liv mellom kristne, der alt skjer *i* tro og *av* tro.[70]) Luther regnet nemlig med *døpte barn,* som var under Guds nådevirkning. Dåpen er «badet til gjenfødelse og fornyelse» (Tit 3, 5), og det betyr at også «nåden oppdrager» (Tit 2, 11—12). Barnet må bevares i det det har.

Men i og med at barnet er satt under åndsprinsippet og inn i den kristne familie og menighet, kommer det også inn i kampen mellom kjød og ånd, først ubevisst, så mer klart. Og her ligger den egentlige oppgave for den kristne oppseding — både i positiv og negativ forstand — å gi kampforhold og vokstermuligheter for det nye menneske.

Tidlig vil arvesynden gjøre seg gjeldende, «der alte Adam in uns» vil rive ned troslivet. Skal da ikke dette onde prinsipp ta overmakten og den gode begynnelse i dåpen bli ødelagt, må barnet tidlig og stadig bli stilt under Åndens virkning — både ved lære (undervisning) og ved forpliktelse på Jesu befalinger. Kristelig oppseding er den nødvendige form som Guds gjerning i barnet blir fullført under.[71]) Og bare på den måten kan dåpens liv bringes til herredømme.

Dette er nødvendig fordi synden er kommet inn i menneskelivet. Her ser vi altså at *arvesynden ikke gjør oppseding umulig,* men tvert imot *gjør den nødvendig.*

Derfor blir oppdragergjerningen og foreldrekallet så viktig en sak,[72]) det er «ein kostlich angenehme werck».[73]) Å oppdra barn til Guds tjeneste «ist auff erden das aller edlist, theurist werck, weyl gott nicht liebers geschehen mag, denn *seelen erlösen*».[74]) Derfor skriver han òg at far og mor er for barna apostel, biskop, prest.

Foreldrene står i Guds sted.[75]) Og som slike skal de både lære sine barn Guds ord og øve dem på Guds bud.[76]) Både forpliktelsen og evangeliet skal de møte.

Hvor oppdragerembetet blir tatt opp i tro og lydighet, blir det midlet som Gud fullfører sitt verk i barnesjelen ved.

70) Von den guten Werken M. A. II, s. 79. — 71) Kfr. Spanuth s. 29 ff. — 72) Gr. Kat. IV, s. 18, 25; s. 20, 20. — 73) Gr. Kat. O. Cl. IV, 20, 20. — 74) Sitert etter Spanuth s. 30. — 75) Gr. Kat., O. Cl. IV, s. 18, 25—35; Eine Kurze Form der zehn Gebote, O. Cl. II, s. 40, 20. — 76) An die Ratsh. O. Cl. II, s. 446, 30; Von den guten Werken, M. A. II s. 54.

NOEN PRINSIPIELLE SYNSPUNKTER OMKRING APOLOGETIKKEN

Av Per Lønning.

Spørsmålet om apologetikkens rett og betydning har lenge stått i brennpunktet for den teologiske interesse. Og av flere grunner vil det ikke så snart kunne bli ansett som utdebattert. For det første vil vitenskap og verdensanskuelse stadig rette sine spørsmål til kirken, og selv om denne aldri så meget mener at disse spørsmålene ikke uten videre skal tas opp og besvares, plikter den i hvert fall å gi en saklig begrunnelse for dette sitt standpunkt. Spørsmålet: apologetikk eller ikke? vil den i alle tilfelle til stadighet bli tvunget til å ta opp til overveielse.

Men ikke bare utenfra trenger spørsmålet seg på. Troen selv må i egen interesse ta det opp. Den kjenner ikke noe område av virkeligheten som er religiøst indifferent. Det er derfor heller ikke *kristelig* sett likegyldig hvordan kirken forholder seg til apologetikken. Det lar seg ikke benekte at det alltid vil finnes en intim vekselvirkning mellom en teologs innstilling til apologetikken og hans oppfatning av forholdet mellom Gud og verden. Kjærligheten til apologetikken vil øyensynlig alltid være omvendt proporsjonal med kløften mellom verden og Gud. I atskillig høyere grad enn trykket utenfra har dette forholdet skylden for den fremtredende plassen som diskusjonen om apologetikken har inntatt innenfor de senere desennienes teologiske ordskifte.

I det følgende er det da også meningen å se bort fra den siden av problemet som vender utover, og i stedet legge hele vekten på apologetikken i dens forhold til trossynet. Vi håper da å kunne påvise hvorledes spørsmålet om apologetikken gir nøkkel til å forstå det mest sentrale i den senere tids teologiske problematikk og å sette dette i relieff.

I.

For å få spørsmålet stilt så klart som råd er, vil det her utvilsomt være på sin plass å typologisere en smule. Vi vil operere med

typene: apologetiserende og ikke-apologetiserende teologi. Vel vitende om de utallige nyanser og forskjeller hver enkelt av disse gruppene kan vise fram, vil vi likevel påstå at forholdet til apologetikken ikke er et vilkårlig valt kriterium, og at grupperingen ikke med like stor rett kunne ha vært foretatt ut fra et hvilket som helst annet hensyn. De to typer representerer to ulike trostyper. Vi kan gjerne tale om en ensidig første- respektivt annenartikkel-kristendom.

Felles for gruppen: apologetiserende teologi er troen på at kristendommen i større eller mindre grad kan underbygges med «naturligt vetande». I ytterste konsekvens møter vi her den rene rasjonalisme: åpenbaringen lar seg i sin helhet oppfatte og begripe gjennom menneskets naturlige erkjennelsesorganer. «Nåden» innebærer ikke noe kvalitativt nytt i forhold til «naturen». Hele tilværet er som en stor, gudstemt harmoni, og alt kan derfor med samme rett karakteriseres som guddommelig åpenbaring. For den rene rasjonalisme er det dermed gitt at apologetikken i bunn og grunn blir så selvfølgelig at den taper enhver selvstendighet: den faller sammen med hele systemet. En tankebygning som tar sitt utgangspunkt i alminnelig anerkjente forutsetninger og som reises ved hjelp av alment fastslåtte metoder, er i seg selv apologetisk. En ekstra apologetikk er overflødig.

Et interessant eksempel på nyanseringen innenfor den apologetiserende teologi møter vi innenfor middelalderskolastikken. Utviklingen fra apologetiserende realisme til ikke-apologetiserende nominalisme spenner over de fleste avskygninger problemet kan tenkes å opptre i. Rent prinsipielt er ikke kløften stor mellom Anselms nihil rationabilius og en Wegscheider eller Gesenius. Når førstnevnte er langt mer positiv i sine konklusjoner, er det ene og alene fordi han ikke makter å gjennomføre sine egne intensjoner: mer og mindre ubevisst kommer han i skade for å forutsette ting han skulle bevise. En lignende beskyldning for inkonsekvens kan en derimot ikke godt rette mot hans mer moderate «kampfelle» Thomas. Aquinerens logisk mesterlige sammentenkning av natur og nåde med dens erkjennelsesteoretiske konsekvens og forutsetning i et «non contra, sed supra rationem» er ikke bare blitt bestemmende og normerende for all katolsk teologi, men har også øvet en enorm innflytelse på visse former for protestantisk teologi like fra den aristotelesbundne ortodoksi med Melanchton i spissen fram til en Lechard Johannesson. Etter som det er mye som tyder på at det nythomiserende strømdraget innenfor luthersk teologi er i sterkt tiltagende, kan det lønne seg å stanse opp en smule

nettopp her. Hva kan vi vente av en ny apologetiserende, protestantisk teologi, og hvilket lys kan dette rent prinsipielt kaste over vårt problem?

Vi vil da se litt nærmere på et par typiske tanker, hentet fra Lechard Johannessons «40-talet och idéerna». Det første som da slår oss, er at hele J.s problemstilling fra grunnen av er metafysisk orientert. En soteriologisk spørsmålsstilling finner vi i det hele tatt ikke det ringeste tilløp til. Dermed kan det heller ikke undre oss at fremstillingen underbygges med sitater fra Thomas, Maritain og Heretica, mens Luther konsekvent glimrer ved sitt fravær. Johannesson har hele sin problemstilling felles med de første, ikke med sistnevnte.

Det religiøse problemet består etter hans oppfatning først og fremst i sannhetsproblemet, i spørsmålet etter hva som er «verklig». I kapitlet «Verkligheten» refererer han en artikkel av den danske forfatteren Jens Kruuse i «Heretica», der denne gjør seg til talsmann for en nesten ren aristotelisk virkelighetsforståelse. Og J. legger ikke skjul på at han selv er med av hjertet når det gjelder å finne fram til det «almene» gjennom det «individuelle» og bak dette, «Ordet» bak «ordene» og «vesenet» bak «analogien». Dette fører så med selvfølgelighetens egen tyngde videre til en cognitio Dei naturalis. «Den förmedlande tankegången er analogibegreppet. I tingens värld kan jag se ett återsken av Gud» (s. 68). I den umiddelbare fortsettelsen heter det: «Her kommer man på ett egenartet sätt in på samma linje, som kristendomen har följt i sin klassiska utformning. I Kristi gjärning förenas det som tilhör tiden och det som tilhör evigheten. Gud och människa förenas i honom.» Her er ikke spranget langt til et «nihil rationabilius». En kan vel ikke si at inkarnasjonen her er blitt gjort til en nødvendig fornuftssannhet, men den tenderer i retning av det. Ved hjelp av analogibegrepet er verden først tolket som et «återsken» av Gud, og deretter er dette forholdet faktisk blitt tolket som et «återsken» av inkarnasjonen. In nuce kan dermed forholdet til inkarnasjonen uttrykkes med et «nihil probabilius», for slik noenlunde å sette det på sammenligningsfot med den gamle klassiker. Det er faktisk et spørsmål om ikke J. her går et stykke videre enn Thomas, og om ikke den platoniske innflytelsen kan spores like sterkt som den aristoteliske. I hvert fall kan det ikke være tvil om at de gamle lutherske dogmatikere er blitt høylig distansert. Sine nærmeste åndsfrender på protestantisk mark vil han måtte søke blant det 18. århundres modifiserte supranaturalister. De antropologiske konsekvenser som vil måtte trekkes av et standpunkt som dette,

har i alle tilfelle ikke stor berøringsflate med evangeliets og reformasjonens menneskesyn.

Enda klarere kommer dette til uttrykk i annen sammenheng. Vi går videre til kapitlet «Teoretisk sanning eller religiøs tro», der J. gjør opp med vår tids evangeliske teologi. «Vad har verkligen hänt?» er det avgjørende spørsmålet (s. 96): «. . . när det er fråga om själva hengivelsesmöjligheten måste man *vara viss innan man ger sig in i äventyret*» (s. 79, uthevet av undertegnede). Han polemiserer mot en sats av Fjellbu: ««Men Jesu uppstandelse är icke en vanlig historisk kunnskap, utan dess betydelse blir uppenbar för den som tror på honom»» (s. 82). Hvoretter han konkluderer med: «Fjellbu kan rentav tala om et *testimonium Spiritus Sancti internum*, et den Heliga Andes inre vittnesbörd. *Därigenom har Anden fått ersätta Kristi historiska gestalt*» (s. 83, uthevet av forfatteren selv). Tankegangen hos J. er klar: kunnskapen om faktiske, historiske kjensgjerninger må alltid gå forut for troen på disses betydning. Gjentagne ganger uthever han således at Jesu oppstandelses karakter av historisk kjensgjerning nettopp tjener som det nødvendige bevis som skal til forat mennesker kan tro på Guds kjærlighets makt (s. 82, 127). I den retning tolker han ordet 1 Kor 15, 14: «Om Kristus ikke er oppstanden, da er deres tro forgjeves.» Veien til troen går altså over den historiske kunnskap.

Det tør ikke være tvil om at Johannesson i sitt intense vakthold om det faktiske og historiske har villet verge interesser som er av vital betydning for all kristentro, og som nettopp den nyere tids teologi har hatt et svakt syn for. Ganske visst har han også rett i at den herskende svenske teologi ikke har maktet å gjøre troens avhengighet av faktiske begivenheter levende nok. Men har han selv maktet å gi forholdet et sannere og mer evangelisk uttrykk? Svaret kan ikke bli noe annet enn nei. Som behandlingen av Ragnar Brings posisjon i samme kapitel viser, makter Johannesson selv ikke å gå inn i en evangelisk-soteriologisk problemstilling. Han har i det hele tatt ikke begrepet at spørsmålet om den religiøse erkjennelse på det intimeste er knyttet sammen med spørsmålet om synd og nåde, om tro og gjerninger. Ellers kunne han aldri ha grunnet troen på beviser og på vitenskapelig fastslåtte data, som han bokstavelig gjør. Hans utnyttelse av 1 Kor. 15, 14 er heller ikke korrekt. Det Paulus her gjør ,er nemlig ikke som Johannesson å bevise Guds kjærlighets frelsende makt ved å henvise til en uomtvistelig historisk kjensgjerning. Det diametralt motsatte er tilfellet. Paulus går ut fra frelsen og den levende Kris-

tus som en realitet som står fast for leserne, og på grunnlag av dette slår han fast oppstandelsens historisitet som den uomgjengelige forutsetning. I N. T. eier vi ikke et eneste eksempel på oppstandelsestro som er kommet i stand gjennom refleksjon eller «vitenskapelig» iakttagelse. Troen på Jesu oppstandelse som en historisk realitet, skriver seg ene og alene fra møtet med den levende og oppstandne. Begynner en et annet sted, når en aldri lenger enn til den «Christos kata sarka» som Paulus ikke lenger vil høre tale om (2 Kor 5, 16). Det har derfor åpenbart ingen mening når J. kritiserer læren om «Testimonium Spiritus Sancti internum» for å erstatte den historiske Kristus med Ånden. Vel kan Ånden, eller rettere: ånden, som i spiritualismen, løsrives fra historien og den historiske Kristus på en slik måte at det ikke lenger blir noe tilbake av evangeliet i evangeliet. Men det er ikke bedre når Kristus-erkjennelsen blir revet løs fra Åndens vitnesbyrd. Slik som J. legger tingene til rette, kan det ikke være tvil om at den kristne erkjennelsen for en vesentlig del blir plasert innenfor det naturlige menneskes rekkevidde. Og da skjer ett av to. Enten må Lechard Johannesson medgi at erkjennelsen er en vital del av selve frelsen; da lar han seg blottstille som veritabel synergist. Eller også må han hevde at erkjennelsen til syvende og sist ikke har noe med frelsen å gjøre; og da er han en større spiritualist enn noen av sine motstandere. Skal troen bevare sin egenart intakt, er det klart at den må referere seg til historiske facts, men samtidig vil den aldri kunne søke sitt grunnlag i en teoretisk viten om selvsamme facts. Troen kan like lite falle tilbake på teoretisk viten som på gode gjerninger. Så lenge Peter Moens problem ikke blir erkjent som det det virkelig er, nemlig en avart av Martin Luthers, kan det heller ikke ha håp om å finne en løsning. Så lenge en som J. og hele den apologetiserende teologi med ham går ut fra det naturlige menneskets situasjon slik dette mennesket bedømmer den selv, er det på forhånd gitt at ens løsning ikke kan bli den samme som evangeliets.

Når vi har sett så vidt utførlig på Lechard Johannessons syn, er det ikke først og fremst fordi vi anser ham som en teolog av dimensjoner, heller ikke fordi hans tanker i og for seg selv er synderlig originale, men fordi han er en utpreget representant for det nythomiserende strømdraget som er begynt å gjøre seg gjeldende innenfor protestantisk teologi, og som utvilsomt vil ta til i løpet av de kommende årene. Dernest fordi han er noe av et klassisk eksempel på en apologetiserende teolog av i dag, ja, på det som vil være karakteristisk for en apologetiserende teolog til alle

tider. Like lite som middelalderens skolastikere har han maktet å legge et grunnlag av «naturligt vetande» under troen uten samtidig å tape noe av det dypeste i evangeliet. Karl Barths ubarmhjertige avsløring av apologetikkens avstamning i sitt berømte «Nein!» er for en stor del riktig, likeledes Nygrens kritikk mot «den analogiska stegen» i «Eros och Agape». Kan det noe sted være på sin plass å nytte uttrykket «kryptoromanisme», må det være her.

II.

Dermed går vi over til den ikke-apologetiserende typen. Her kan vi nevne navn som Occam, Luther, Barth og Nygren. Men dermed har vi ikke sagt det hele. Det er meget som taler for å sette Luther, og i en viss forstand også Occam, i en klasse for seg. Mens moderne teologer har to ulike virkelighetsområder å ta i betraktning: troens og den vesentlig immanensbundne forskings, er nemlig ikke noe lignende tilfelle med Luther. Occam med sin sterkt teoretiske legning og sin forkjærlighet for filosofien, står faktisk i noe av en mellomstilling. Historisk hører han nok med i bildet, som Brunner ganske riktig har gjort oppmerksom på i sin «Natur und Gnade», men la oss i det følgende nøye oss med å dra Luther og mellomkrigsteologene inn i bildet! Dvs. la oss jevnføre dem for å se om de i bunn og grunn kan stilles sammen!

Når det gjelder problemet apologetikken, burde det være klart for alle at det ikke i dag uten videre kan løses ved rent generelt å henvise til Luther. I og med det moderne verdensbildet er spørsmålet i dag et ganske annet enn det var på reformasjonstiden. For Luther og hans samtid eksisterte det ikke naturlover i moderne forstand, hvilende på en eksakt iakttagelse av den kausale sammenheng fenomenene imellom. Dermed var det også gitt at troen i dagliglivet ganske enkelt og naivt kunne møte Guds og Satans gjerninger uten derfor måtte bry hodet med å definere sammenhengen mellom det naturlige og det overnaturlige. For skolastikerne hadde problemet eksistert nærmest som et teoretisk sådant. Luther kan med full rett avvise det. Det samme er ikke tilfellet i dag. Teologen blir stilt overfor et virkelighetsbilde som bygger på nøyaktig iakttagelse og beregninger, og han kan ikke velge å la være å forholde seg til det. *Det* er nemlig også et forhold. Vi kan derfor slå fast at en formell og ubegrunnet repristinasjon av Luthers enkle og naive forhold til troen som refererende seg til noe virkelig, ikke uten videre trenger å ha noe dypere til felles med Luthers egentlige intensjoner. Å gjemme seg bak Luther for

å slippe å se de problemene tiden stiller, har nettopp ingenting med virkelig lutherdom å gjøre.

Etter disse mer alminnelige refleksjonene går vi så over til å kaste et blikk på de ikke-apologetiserende strømdragene i vår tid. Vi vil da kikke litt nærmere på den dialektiske teologi i dens mest karakteristiske utforming samt på lundateologien. Disse står jo begge i en klar kampstilling til en tidligere epokes humaniserte religionsideal, og, om enn med en noe ulik aksentuering, vil de begge hevde Guds suverenitet i forhold til skapningen og menneskets hjelpeløshet og avmakt i forholdet til den levende Gud. Konsekvensen blir naturligvis at de begge nekter cognitio Dei naturalis, og dermed mener de seg også å være definitivt ferdige med spørsmålet om apologetikken. Det hele kan støtte seg til sentrale kristne trosmotiver og lyder i det hele tatt uhyre greitt og logisk. Men har de samtidig med denne sin greie logiske operasjon maktet å gjøre rett mot evangeliet i hele dets fylde? Vel kan jo ikke en evangelisk teologi starte med å stille spørsmålet om hva som er «verklig» på samme måten som en Thomas eller en Johannesson, men er dette ensbetydende med at den rett og slett kan la være å stille det? La oss se en smule på de nevnte mellomkrigsteologene under nevnte synsvinkel.

Vi starter da med Karl Barth. Det mest karakteristiske for hans teologi er uten tvil viljen til å holde transcendens og immanens ut fra hverandre. Dette er jo fra en side sett en legitim evangelisk interesse. Spørsmålet er bare om ikke evangelisk tro på samme tid er nødt til å holde fast på en forbindelse og sammenheng, og dette ganske annerledes kraftig enn Barth har gjort det. Barths uvilje mot historien, skapningen og verden er for ensidig til at den kunne ha vært mulig dersom han samtidig virkelig hadde gjort alvor av det som ligger i den kristne skapertanken. Hans hovedintensjon fra 20-årene, nemlig å tenke seg åpenbaringen bare å berøre immanensen som et slags eksistensielt lynnedslag, er et utvetydig indisium i samme retning. Bortsett fra at det kan være delte meninger om hvorvidt han maktet å gjennomføre sin egen intensjon («Die Entscheidung» som opptrer som en slags korrelat til «die Offenbarung» kan vel tenkes u-tid-lig, men ikke psykologisk uformidlet), må en kunne si at hele intensjonen strir mot det evangeliske «sarx egeneto»: «Fleisch annehmen» er jo på ingen måte det samme som «Fleisch werden».

Mens hele Barths teologi fra den ene siden sett er den kraftigst tenkelige reaksjon mot nyprotestantisme, idealistisk spekulasjon og svermerisk spiritualisme, spørs det om den fra den andre ikke

nettopp går inn for å bekjempe disse modernistiske fenomenene på deres egen mark og ut fra deres egne forutsetninger, og det på en slik måte at den selv er falt som offer fra noen av deres mest skjebnesvangre tendenser. Er barthianismens historierelativisme i bunn og grunn så svært forskjellig fra de andres? Som de opererer den i bunn og grunn med en filosofisk tids/evighets-problematikk. Empirien og historien blir prisgitt til fordel for det transcendente, spirituelle og evige. Forskjellen er bare den at mens nyprotestantismen lar transcendensen absorberes av immanensen og dermed ender i en optimistisk religiøs monisme enten av vesentlig rasjonalistisk eller av mystisk farge, vil barthianismen ut fra samme forutsetninger hevde diastasen og kommer dermed til å prisgi immanensen til materialisme, død og forgjengelighet samtidig som den søker sin tilflukt til et transcendent (faktisk!) «Wort Gottes». Med dette mener vi ikke å hevde at Barths nei til theologia naturalis ene og alene er diktert ut fra idealistisk spekulasjon. At også evangeliske motiver og arv fra reformasjonen har vært medvirkende, kan det ikke herske tvil om. I Barths bevissthet er det også utvilsomt disse motivene som har stått i forgrunnen. Det skjebnesvangre synes å være at han ikke er klar over den dype kløften mellom reformasjonens problemstilling og den han selv har latt seg overlevere fra den nyprotestantisme som han av hjertet avskyr. Men dermed er Barths feil i bunn og grunn blitt akkurat de samme som hans motstanderes. Barths ikke-apologetiserende teologi kan til syvende og sist felles med akkurat samme innvendingene som en Thomas' apologetiserende. I begge tilfelle eier det metafysiske i problemstillingen prioritet foran det soteriologiske. Å avvise enhver diskusjon med den ikke-teologiske vitenskap på premisser som Barths, er fra den siden sett faktisk også apologetikk. Inkarnasjonen blir heller ikke hos Barth for fullt alvor den enestående frelseskjensgjerning troen erkjenner den som. Om årsaken er den at verden i seg selv er blitt for guddommelig som hos apologetikerne, eller at den er blitt *så* gudfjern at Gud ikke for alvor kan gå inn i den som hos Barth, kommer i siste instans ut på ett.

Dermed går vi over til å se litt på lundateologien. I forhold til Barth og dialektikerne føler lundenserne seg helt selvstendige. Rent historisk er der vel heller ikke tale om arv, lån eller avhengighet. Teologene i Lund har også rett når de peker på en hel rekke skavanker hos barthianismen og vet å reservere seg mot disse. Men dypest sett kan det vel ikke være tvil om at der eksisterer noe av en parallellisme likevel.

Langt på vei har de, som sagt, gjennomskuet svakheten ved

Barths tanker. Like overfor denne vil de gjøre gjeldende den sterke hovedvekt som troen legger på det rent soteriologiske. Likeledes på inkarnasjonen, Guds positive forhold til historien (den dramatiske historietolkning), samt på realiteten av det sakramentale nærvær. Alt dette viser åt selve intensjonen og utgangspunktet her er et langt riktigere og mer evangelisk enn tilfellet er hos Barth.

Men med dette er ikke det hele sagt. Lundateologien tar sitt utgangspunkt i selve troens sentrum og kjerne: Gudsbildet og frelsestroen. Med dette som bestemmende utgangspunkt forsøker de så å trekke opp innholdet av de forskjellige trosforestillingene. Men her er det merkelig å iaktta hvor hjelpeløsheten vil snike seg inn og stadig tilta etter hvert som en nærmer seg de faktiske og kontrollerbare kjensgjerningers verden. Vi får aldri nærmere presisert hvorledes den dramatiske historietolking i siste instans forholder seg til vanlig profan historievitenskap. Gustaf Aulén opererer i sin «Den allmänneliga kristna tron» til stadighet med et begrep som heter «troens gränslinja», og bak denne «gränslinja» forsvinner til stadighet enhver mulig forbindelse mellom troens «historia» og det forskningen kaller historie. Barths motvilje mot immanensen er vel dermed kastet på dør, men på den andre siden er den ikke blitt erstattet med noe likere enn ubehjelpelighet. Det skulle vel ikke være et symptom på slektskap tross alt?

Nå kan vel vår fremstilling av lundateologiens utgangspunkt muligens diskuteres. Er det virkelig evangeliets sentrum som her er det bestemmende utgangspunkt og ikke Kant? Har en lest Nygrens «Eros och agape» eller Auléns «Den kristna Gudsbilden» vil en neppe kunne være i tvil. Motivforskningen som teologisk metode er i virkeligheten, som begge de nevnte verk direkte nok antyder, tilstrekkelig begrunnet i sitt stoff. Tilknytningen til Kant er saklig sett først og fremst en sekundær apologetisk underbygning, ikke under troen, men under teologiens karakter av vitenskap. Men dermed er ikke alt sagt. Vel får lundenserne slått fast «agapes» karakter ikke av en tidløs idé, men av en levende makt som realiserer seg selv gjennom konkrete historiske handlinger. Men dette forhindrer ikke at forholdet motiv/historie ikke er blitt tilstrekkelig klart definert. Kunne ikke f. eks. «agape» ha realisert seg selv gjennom en serie ganske andre begivenheter enn nettopp inkarnasjon, død og oppstandelse? Trengte den i det hele tatt historiske begivenheter i strengeste forstand for å kunne nå sitt mål og svare til sin hensikt? Vi kan derfor ikke komme til annet resultat enn at det er temmelig stor skilnad på «agape» som en

religiøs kategori og «agape» som den levende Guds kjærlighet. I sin dogmatikk regner lundenserne først og fremst med det siste, og her viser motivforskningen sin store fruktbarhet. Med en sjelden klarhet har lundenserne maktet å trenge inn i noe av det mest sentrale i sitt stoff. Det var lenge siden noen teologisk retning som de har maktet å gjøre den indre sammenhengen mellom Guds kjærlighet, kirken og nådemidlene, syndenes forlatelse og det nye livet, levende og evangelisk klar. Men jo mer tankegangen skulle nærme seg hverdagens, erfaringens og verdensbildets område, er det som om evangeliets agape glipper unna til fordel for sin navnesøster, den kantianiserende kategorien. Med ett støter vi på en «troens gränslinja» som ikke lar seg forsere: på den ene siden ligger troens verden i dagklart sollys, på den andre «Ding an sich» bak en tett og ugjennomtrengelig kantiansk tåke. Men dette er en urett mot den kristne skapelsestroen. Ja, i og med at det gjør hele forholdet mellom troen og historien uklart, vil det til syvende og sist kunne gi støtet til noe av en undergravning av hele troen og dens «verden».

Dersom Kant var blitt mønstret ut og erstattet med et klart gjennomtenkt forhold til Den hellige skrift, ville motivforskningen kunne hatt en enda større plass å fylle. Den stadige dialog mellom motivforskningens helhetssyn og eksegesens erkjennelse av enkelthetene er vel nettopp den teologiske metode som best skulle gardere mot subjektive vilkårligheter fra forskerens egen side. Dertil vil den i motivforskningens stadige orientering ut fra sentrum eie en garanti mot biblisistisk legalisme, i eksegesens vern om enkelthetene og det historiske mot utflytende spiritualisme. Og til sist det som i vår sammenheng er det viktigste: en ville like lite i evangeliets som en gang i Kants navn kunne avvise spørsmålet om troens forhold til hverdagens «verklighet». Ikke sannhetsspørsmålet i vanlig mening. En begrunnelse av troen ut fra alment versifiserbare premisser eller kriterier vil alltid stå som fremmed for en evangelisk teologi. Men spørsmålet er om hvorledes troen på grunnlag av det den selv anser som sin egen egenart, må bedømme sitt forhold til alt som bærer navn av virkelighet. Hvorledes den skal kunne «ta enhver tanke til fange under lydigheten mot Kristus» (2 Kor 10, 5).

III.

Vi har rent forbigående streifet inn på den tanke at spørsmålet «tro og fornuft», «tro og viten», «tro og tenkning» eller hvordan en nå måtte formulere det, må underordnes det rent soteriologiske: «tro og gjerninger». Dette var noe som sto klart for Luther, og

det burde også stå klart for enhver teologi som vil smykke seg med hans navn. Liksom gjerningene så er også fornuft, viten og tanke på ingen måte religiøst nøytrale eller indifferente. Som verk av det naturlige menneske står de alle i opposisjon til Gud. Selv når mennesket roser seg av å være en søkende, er det ingen av dem som i seg selv eier så mye som den ringeste lille muligheten for å vinne fram til ham. Det som er født av kjød, er kjød, og dets attrå er og blir fiendskap med Gud. Dermed faller gjerningenes vei til Gud, og dermed faller også med det samme spekulasjonens. Nygrens dom over middelalderskolastikken med spekulasjonens «analogiska stege» er fullstendig berettiget. Den ligger helt og fullt på linje med Luthers krigserklæring mot Aristoteles og alle dennes gjerninger og vesen. I forholdet til Gud gis det ingen prinsipiell skilnad mellom de gjerningene som hånden og de som hodet utfører.

Prinsippet «sola fide» gjelder dermed akkurat like meget ansikt til ansikt med tanken som med de øvrige gjerningene. Å tro vil da like meget si å slippe sine tanker, sine idéer og sin viten som å slippe sine merita for øvrig. Er dette ensbetydende med et sacrificium intellectus? Det avhenger av hva en legger i uttrykket. Det er et sacrificium intellectus i samme forstand som det er et sacrificium voluntatis eller operis. Her er det nettopp vi må stå vakt til to sider. Ikke bare rasjonalismens og skolastikkens apologetiserende innstilling, men like mye mellomkrigstidens abstraherende anti-apologetisme representerer her noe av en utglidning. Når konsekvensen av Guds allmakt og «sola gratia» blir trukket like grov og skjematisk som f. eks. i den danske tidehvervsbevegelsen, blir det temmelig åpenbart at evangeliets enkle og enfoldige tale om Gud ikke uten videre lar seg utsette for logisk press. Men det er nettopp dette også Barth og, i mindre grad, enda Nygren er kommet i skade for å gjøre. Vi skal ikke gå nærmere inn på Barth; vi har allerede sett at det ikke nytter å la seg trekke inn i hans problematikk. Men i lundateologien, hvis troslære på mange måter eier et så lovende utgangspunkt, finner vi tydelig i forbindelse med innflytelsen fra Kant ansatser til et sacrificium som ikke uten videre kan betegnes som evangelisk. Dels kommer dette av at «agape» på grunn av manglende kontakt med det konkrete skriftmateriale står i fare med å strømme over sine bredder og tendere i retning av et abstrakt prinsipp, av en virkelig «kategori» i kritisistisk forstand. Dels av redselen for at metafysikken og dermed «eros» skal snike seg inn gjennom bakporten igjen. – – Ansikt til ansikt med det prinsipielle spørsmål om tro og gjerninger kan en ikke si annet enn at Nygren i det store og hele står temmelig klart.

«Agapes riktning» ovenfra og nedad blir virkelig en bevegelse *ned*ad, den er ikke doketisk, fornekter ikke gjerningen. Skriftens og Luthers vitnesbyrd har her vunnet over Kant. Bare synd at ikke det samme er tilfellet når vi kommer til det intellektuelle området. Til tross for at Nygren så klart har sett sammenhengen mellom gjerning og tanke på det rent negative område: spekulasjonens stige er stengt fordi gjerningens er det, har han ikke maktet å gi denne erkjennelsen et tilsvarende positivt sidestykke. Han synes ikke å ha innsett at «agapes» vei ovenfra og nedover også omfatter erkjennelsen. Liksom troen føder gjerninger, føder den også en sann og kristelig erkjennelse. Erkjennelsen blir til i samme øyeblikk som det nye livet blir det, ja den er selv en del av dette. Flukten fra en konfrontasjon med «virkeligheten» er dermed kristelig sett å bedømme på samme måte som flukten inn i klostersellen. Sammen skulle gjerningen og tanken være et troens spontane utslag, et djervt forsøk på å legge et stykke av den gudfremmede verden inn under Guds herredømme. Ikke fordi troen tror noe mer på middelalderens ideal av en scientia christiana enn på det 20. århundres social gospel, men fordi den har fått Guds kall til mest mulig å bringe den kommende verden til realisasjon i den nærværende.

Dermed er det da gitt at vi holder på en kristen apologetikk, ikke som en begrunnelse av kristendommens sannhet ut fra almengyldige forutsetninger, men som en kirkens selvbesinnelse i det den tenker troens tanker til ende — ikke da den ende som logisk nysgjerrighet forlanger, men den som troen i sin egen interesse må kreve, nemlig til et troens bilde som innbefatter all virkelighet — og konfronterer dette troens virkelighetsbilde med forskningen og kulturens. Vi tror ikke på noen fullkommen løsning av oppgaven fra kirkens side; like lite som kirken noen gang vil kunne gjøre seg håp om å fatte alt det som *skjer* i verden, like lite vil den kunne bringe all virkelighets*forståelse* inn under lyset fra Golgata. Men troen vender seg til verden som sin arbeidsmark, enten nå frukten står ferdig til å falle ham i fanget eller ikke. Den kan ikke annet. Den har fått en oppgave og en marsjordre, og den må gå. Skal den bære lyset fra Guds kjærlighet videre til menneskene både gjennom tanke og gjennom all annen gjerning uten å gå på akkord med selvsamme mennesker, trenger den i sannhet både slangens list og duens enfold. Men den må vokte seg for ensidig å dyrke den ene av egenskapene. Guds kirke i verden kan hverken slå seg til ro med en synergistisk apologetikks «slangelist» eller med en idealistisk anti-apologetikks himmelflygende «dueenfold».

LITTERATUR

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament m. m.

Gerhard Kittels kjente ordbok til N. T. er nå nådd til 5. binds 5. hefte. 1. bind utkom 1933, 2. bind 1935, 3. bind 1938, 4. bind 1943. Under krigen inntrådte det, som ventelig var, en stans i utsendelsen, også på grunn av utgiverens altfor tidlige død. Men allerede kort før krigens slutt ble det utsendt et hefte av 5. bind, nå under redaksjon av Kittels flerårige assistent ved ordboken, dr. theol. *Gerhard Friedrich*, dosent i N. T. ved den teologiske skole i Bethel.

Theol. Wörterbuch zum N. T. er allerede tidligere gjentagende blitt omtalt i. TTK, og det er for så vidt unødvendig å anbefale den på ny. Her skal kun nevnes at det er et standardverk som er uunnværlig for enhver som i dag vil drive et vitenskapelig studium av N. T., og at det er en gullgrube av en oppslagsbok for den som vil sette seg inn i et eller annet spesielt nytestamentlig begrep. Det er endog blott sagt om denne ordbok at «besittelsen av den erstatter et helt ekesegetisk bibliotek». Under den nye utgivers ledelse holder verket tydelig den samme høye vitenskapelige standard som under den opprinnelige.

Av de artikler som de utkomne 5 hefter av bind V inneholder, kan nevnes ὁδός og dets sammensetninger (av W. Michaelis), οἶκος og dets derivater, deriblant οἰκοδομέω (av O. Michel) og ὁμολογέω etc. (samme forf.) og ὄνομα med dets avledninger (Bietenhardt).

Imidlertid kan det ikke nektes at leksikonet har en tendens til å svulme opp over det omfang som vel fra først av var planlagt, bare en artikkel som den om ὁδός opptar ca. 60 sider, og regner man derivatene med, 76! Den nye redaktør blir visst nødt til å legge strammere tøyler på sine medarbeidere! Men selv om subskripsjonsprisen nå er forhøyet til DM 3,90 pr. hefte, må det innrømmes at en ved å anskaffe denne ordbok får atskillig mer for pengene enn ved å kjøpe monografier over de samme emner, om de er å få.

Mens man i den tyske østsone ennå bare har ett teologisk tidsskrift, det gamle, på ny tillatte «Theologische Literaturzeitung», begynner man i vestsonen igjen å få flere periodica for teologi og kirkeliv. Vi har fått oss tilsendt første hefte av 47. årgang av «Zeitschrift für Theologie und Kirche» som i sin tid nærmest var et organ for den Ritschl'ske retning. Det utgis nå av professor *Gerhard Ebeling* (Tübingen) i fellesskap med en rekke andre kjente teologer. Heftet har en rekke artikler av programmatisk natur: G. Ebeling selv skriver således om «Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche» (s. 1—46) og frakjenner derunder frelseshistorien sin egenart overfor den øvrige historie. *Rudolf Bultmann* har bidratt med en artikkel om «Das Problem der Hermeneutik» (s. 47—69), hvori han hevder at «forutsetningen for enhver forstående interpretasjon er det forutgående livsforhold til saken». Deri kan man være enig. Men når B. tillike gjør gjeldende at «interpretasjonen av de bibelske skrifter ikke er underkastet andre betingelser enn forståelsen av enhver annen litteratur», må jeg anmelde min dissens. Professor *Erich Dinkler* (Mainz) skriver om «Bibelautoritet und Bibelkritik», og slutter med den karakteristiske sats at «i Bibelen er Guds ord alltid kun aktuelt, aldri kvalitativt» (understreket av forf.). Av en spesifikk inspirasjon blir det altså intet igjen! — I Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung har rektor *H. Lauerer* (Neuendettelsau) i en artikkel «Der Ansatz der lutherischen Schriftkritik» (1950, nr. 19) med rette oppkastet det spørsmål: «Kan en prest som står på den ovenomtalte teologis grunn, holde en preken over jule- eller påskeevangeliet, uten enten å komme i motsigelse med sin teologi eller å si menigheten hva teologien gjør ut av den hellige historie og dermed å forvirre den ubotelig?» — Også *Carl Stanges* gedigne «Zeitschrift für systematische Theologie» er begynt på ny, men dessverre er det ennå ikke kommet redaksjonen av TTK i hende.

Av annen teologisk litteratur kommer det nå stadig mer og mer på tyske forlag. Således har prof. *Emanuel Hirsch* (Göttingen) utsendt de første hefter av et stort anlagt verk i 5 bind, «Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens» (C. Bertelsmanns forlag i Gütersloh). Denne historikk skal omfatte tiden fra ca. 1648 til 1870. Hirsch's verk setter seg som mål «å fremstille den merkverdige forvandling som er foregått med de åndelig førende protestantiske folks tanker og meninger på religionens, kristendommens og teologiens område i et fullstendig bilde». Der-

for har han måttet ta med svært meget ikke-teologisk stoff. De som kjenner litt til Hirsch's tidligere produksjon, vil vite at hans standpunkt er utpreget liberal-teologisk. Imponerende er at han, tross at han litt etter litt er blitt fullkommen blind, har kunnet fullføre et verk av disse dimensjoner.

På samme forlag er utkommet et bind av serien «Glaube und Forschung» som er sendt oss: *Günter Howe,* «Vorbemerkungen zum Gespräch zwischen Theologie und Physik», som inneholder en rekke interessante innlegg på den ene side av kjente teologer, på den annen side av moderne naturforskere.

Av nordisk litteratur noterer vi: *Alfred Th. Jørgensen,* Paulus som filantrop, Den kristne Diakonis Oprindelse og Rettesnor» (G. E. C. Glad, Kbh. 1950, 92 s.), hvori den kjente forfatter ut fra sin livslange erfaring som filantrop og sin teologiske innsikt gir et fengslende bilde av apostelens filantropiske tanker og innsats, på bakgrunn av jødedommens filantropi. I slutningskapitlet peker han smukt på betydningen av P.s filantropi i våre dager.

I den nå pågående debatt om tro og viten har *Viktor Södergren* gitt et verdifullt innlegg med et nettopp utsendt lite skrift, «Tro och vetande. Några tankar för hedningar, sökare, kristne?» (Göteborg, Gumperts förlag, 46 s.). Det er to kirkelige folkeforelesninger, holdt i år i Göteborg. Særlig godt understreker han overfor Hedenius i den første troens uunnværlighet for hele menneskelivet, også for kirken.

Professor *Frøvigs* nylig utkomne kommentar til Galaterbrevet vil snarest bli gjort til gjenstand for en særegen resensjon i TTK.

O. M.

Svend Lerfeldt: Den kristnes kamp (mortificatio carnis). En Studie i Luthers Teologi. (Gads Forlag.)

De senere Aar har bragt en Opblomstring af den danske Luther-Forskning. I 1929 kom Nøjgaards: «Om Begrebet Synd hos Luther». 1944 kom Prenters «Spiritus Creator» og nu i Aar Lerfeldts Disputats om Luther.

Lerfeldt gør i sin Bog, der er skrevet pa et klart og let-læseligt Sprog og i en overskuelig Form, Front til to Sider, nemlig for det første imod den «især tidligere ofte forekommende sækulariserede Kaldsetik, som fandt Kristenlivet udtømmende beskrevet ved at pege paa Livet i vocatio», paa den anden Side imod den stærkt utbredte Tendens i nyere Teologi «til at forflygtige Helliggørelsen ved at gøre sanctificatio identisk med Syndernes Forladelse».

Forf. tager sit Udgangspunkt i Luthers Tale om Kristus som Samaritanen, der tager det halvdøde Menneske op fra Vejkanten og fører det til Herberget, og som samtidig er Lægen, der lover Helbredelse. Nøglen til Forstaaelsen af Luthers Teologi finder Lerfeldt i Ordet «Übung», den daglige Kamp, som i Forholdet til Gud bestaar i at fastholde Forjættelsen, i Forholdet til Næsten i Tjeneste og «coram se» i Bøn og Lytten.

Lerfeldts Disputats har med Rette vakt Opsigt inden for den danske Kirke.

Regin Prenter: Galaterbrevet, en Vejledning i dets Hovedtanker (Kirkeligt Samfunds Forlag, H. Hagerup).

Prenter kalder selv sin Bog «en Haandsrækning til Læsning af et af de vanskeligste, men ogsaa et af de indholdsrigeste Skrifter i Det nye Testamente». Han inddeler Brevet i flg. Afsnit: 1, 1—5: Apostelen og hans Hilsen; 1, 6 24: Evangeliet fra Gud; 2: Striden i Kirken; 3, 1—14: Kristus alene; 3, 15—29: Benaadningen; 4, 1—20: Den sejrende Glæde; 4, 21 — 5, 12: Paulus fortæller Bibelhistorie; 5, 12 — 6, 18: Den livslange Kamp.

Vi blader hen til Gal. 4, 21, Stykket om Hagar. At denne Historie har «billedlig» Betydning, som Paulus siger (v. 24), betyder — siger Prenter — at den ikke bare «handler om nogle forlængst afdøde Personer, men den er som et Spejl, hvori vi kan se vort eget Ansigt. Denne Evne til at «spejle» alle Tiders Mennesker har de bibelske Fortællinger, fordi de viser os Mennesker staaende over for Gud».

Det er særdeles udbytterigt at stifte Bekendtskab med Prenters lille Bog.

Sejer Kühle: Søren Kierkegaard. Barndom og Ungdom. (Aschehoug, Dansk Forlag).

Forf., der er Personalhistoriker, har igennem mange Aar beskæftiget sig med Søren Kierkegaards Familie, Barndom og Opvækst. Resultatet er blevet denne Bog paa godt to Hundrede Sider, og som maa siges at yde et vægtigt Bidrag til den omfattende Søren Kierkegaard-Forskning, der staar paa for Tiden i vort Land. Det værdifulde ved Kühles Bog er, at Forf. med megen Omhu har samlet Udtalelser om S. K. hos Samtidens Forfattere og andre, som kendte ham og stod i Forhold til ham. Alle disse Erindringer og Træk om S. K. bidrager i høj Grad til at klarlægge det Billede, Forf. ønsker at give os af den store danske Tænkers Barndom og

Ungdom. Et værdifuldt Afsnit af Kühles Bog er saaledes det, han kalder: «S. K. i litterære Kredse». Knap saa stor Interesse har det, naar Forf. udtaler sig om S. K.s religiøse Liv, f. eks. hans Forhold til Faderen, den gamle Hosekræmmer. Her savner man en tilstrækkelig Indlevethed i Emnet.

Dansk Bibelværk for Menigheden. 4. og 5. Mosebog ved N. H. Søe (O. Lohse).

Fjerde og Femte Mosebog hører vist ikke til de Skrifter, der i særlig Grad virker tiltrækkende paa Bibellæsere i Almindelighed. Men det maa siges, at Professor Søe virkelig har evnet ikke alene at række Bibellæseren en hjælpende Haand til Forstaaelsen af disse vanskelige Skrifter, men ogsaa at virke som en Tilskyndelse til Læsningen heraf. Stoffet er gjort tilgængeligt og overskueligt, med de knappe og klare Overskrifter og velskrevne Forklaringer og Gengivelser. Bogen er en Guldgrube af Oplysninger til Forstaaelse af Bibelen, og Forf. glemmer intet Øjeblik at understrege, at Bibelen skal læses til personlig Opbyggelse. Se f. Eks. Afsnittet om «Kobberslangen» Side 324.

Paul Nedergaard: «En dansk Præste- og Sognehistorie» 1849—1949, Københavns Stift. Hefte 4 (O. Lohse).

Pastor Paul Nedergaard er nu naaet saa vidt i sin «Kirkelige Geografi», at han kan afslutte Fremstillingen af Københavns Kirkeliv med i det foreliggende 4. Hefte at give en Oversigt over de hundrede Aars Kirkeliv i København. Han deler de hundrede Aar i fem Perioder: 1. 1849—65: «Det individuelle Kristenlivs Periode.» 2. «Menighedsbevidstheden og Modstanden vaagner. De kirkelige Retninger udformer sig.» 3. 1890—1914. «Menighedsbevidstheden bryder igennem. Kirkefondet og de kirkelige Organisationer.» 4. 1914—1939. «Verdenskrigen. Tredje Slægtled og Specialiseringen.» 5. «Den anden Verdenskrig. Mørkelægningen og Efterkrigstiden.» Heftet bringer til Slut nogle interessante statistiske Oversigter: Antallet af Kirker og Altergæster i København i Sammenligning med Folketallet. Fra hvilke Egne og fra hvilke Hjem stammer de teologiske Professorer og københavnske Præster? Hvoraf fremgaar, at procentvis er de fleste københavnske Præster fra København (29 %) og de fleste (20 %) Præstesønner. Endvidere fremgaar af Statistikken, at i Løbet af hundrede Aar har 17 københavnske Præster virket mere end 35 Aar ved samme Kirke.

Bogen holder, hvad den lovede i sit første Hefte. Den er fængslende, velskrevet, værdifuld at eje. Forf. gør selv opmærksom paa,

at hans Bog er et Samleværk; «Naar andre har sagt en Ting godt, er der ikke forsøgt at give en ny Fremstilling,» siger han, og denne Fremgangsmaade har han fulgt og forstaaet at udvælge sine Kilder med megen Omhu. Kildehenvisninger findes overalt.

Mange vil være Forf. taknemlige for dette udmærkede Arbejde!

Bibelbogen med Noter (De Unges Forlag). Under Redaktion af P. Helweg-Larsen er dette smukke Værk udsendt af De Unges Forlag, og baade Forlag og Redaktør skal have Tak derfor. Denne Bog bør finde stor Udbredelse! Det vil vel nok i første Række blive de Unge, der griber efter Bibelbogen.

Redaktionen har lagt Arbejdet tilrette paa en meget hensigtsmæssig Maade: Af det Gamle Testamente er forskellige Afsnit skaaret bort, f. Eks. de lange Slægtregistre og Lovsamlinger i Mosebøgerne, som ungdommelige Læsere alligevel vil springe over. Bogen er derpaa inddelt i passende, overskuelige Afsnit, som er forsynede med korte Overskrifter, der angiver Indholdet, saa følger Bibelens egne Ord efter vore fortrinlige nyeste autoriserede Oversættelser og tilsidst korte Forklaringer af Ord eller Begreber, Oplysninger og Henvisninger. Det Nye Testamente er ikke beskaaret, og det maa hilses med Glæde, at Udgiverne ikke har følt sig beføjede til at udelade noget heraf, om ogsaa mange unge Læsere vil standse op her og der; men vor nye Oversættelse vil her vise sig som en god Hjælp, ikke mindst under Læsningen af Paulus's Breve; Forklaringene, der er skrevet af Stiftsprovst Kaj Jensen, Forstander, Pastor Müller, Sognepræst Obdrup og Professor Søe samt af Redaktøren, er i al deres Kortfattethed af stor Værdi. For ikke at belaste selve Bibelbogen med et alt for stort Noteapparat — som ogsaa vilde byde paa mange Gentagelser — har Redaktøren fundet det formaalstjenligt at samle en Del af det forklarende og oplysende Stof i et lille særskilt Hefte, hvortil der henvises i Bibelbogens Noter.

K. E. Jordt Jørgensen.

ESJATOLOGI I NUTIDEN

Av Chr. Ihlen.

Med esjatologi og esjatologisk har vi vært vant til å tenke på det fra vårt standpunkt fremtidige — de siste ting — i endehistorisk mening — Bibelens og kristentroens syn på dette verdensløps avslutning — eller i overhistorisk som uttrykk for en fremtidig evighetstilværelse da Guds rike skal åpenbares i hele dets herlighet. Det er m. a. o. det kristne *håp* alt har dreiet seg om når man før talte om det esjatologiske. Nå for tiden er esjatologi og esjatologisk blitt moteord med meget forskjellig innhold og betydning og har fått en eiendommelig gjennomgripende innflytelse på hele det teologiske syn og tenkemåte. Det kan derfor kanskje lønne seg å se litt nærmere på dette og de problemer som det vekker.

Nå vil jeg gjerne for orienteringens skyld begynne med å minne om den kjente ting at det er i to etapper at dette slagordet om det esjatologiske i den nyere tids teologi er sendt ut med ikke liten dramatisk kraft i motsetning til en vesentlig annerledesartet teologisk tenkning, slik at virkningene av det ennå spores den dag idag — og skaper problemer den dag i dag.

Det første framstøtet med slagordet esjatologisk på sin fane kom allerede ved slutten av forrige århundre fra den historiske teologi. Dramatisk? Ja — det var Albrecht Ritschls svigersønn, *Johannes Weiss,* som i sin bok: «Die Nachfolge Jesu und die Predigt der Gegenwart» slynget en flammende protest i den historiske sannhets navn mot de feirede teologiske størrelser den gang: Harnack og Ritschl med deres avgjort dennesidige forståelse av himmelriket eller gudsriket i Jesu forkynnelse. Johannes Weiss's synsmåter ble ytterligere skjerpet og videreført ikke bare for forståelsen av Jesu men også av apostlenes forkynnelse, av den bekjente *Albert Schweitzer* i hans «konsekvente esjatologi».

Som sagt, disse synsmåter og denne protest meldte seg med stor saklig rett og tyngde overfor en altfor kulturglad, rasjonelt etisk rettet og dennesidig teologi. Man lærte — som det er blitt sagt —

med stor hjemmefølelse å lese NT esjatologisk med tanken på den kristne menighets evighetshåp som grunnlag for en frigjørelse fra verden av dypere art enn den som Ritschl og Harnack hadde gjort seg til talsmenn for. Synsmåtene var greie og klare og hadde også et langt stykke rett både under historisk og vesensmessig synspunkt.

Men det lot seg heller ikke nekte, at disse synsmåtene — skarpt og ensidig som de ble fremsatt — også brakte kristendomsforståelsen opp i nye floker som ikke lett lot seg løse, og at de ikke riktig ville stemme med andre sider av Jesu og apostlenes forkynnelse.

Etter disse nye synsmåter ble Jesu og apostlenes forkynnelse nærmest å oppfatte som en flyvende vekkelseskampanje, som skulle skake menneskene opp med at verdens ende, Guds ytterste dom og den himmelske herlighet sto like for døren, og at det gjaldt i ytre mening å forlate alt og følge ham. Man talte om en interimsetikk med et rent asketisk drag over seg — som bare gjaldt for en slik kort mellomtid og ikke kunne være noe for oss. Man kunne med en åndrikhet som er blitt benyttet av andre esjatologister (Barth), si at det hele berører denne verden og dens oppgaver ved ikke å berøre dem — men bare som en flyvemaskin feie over denne verden og opp i det himmelske rike.

Jeg skal her ikke være vidløftig, da det er gamle kjente problemer — som dog stadig har sin aktualitet. Men jeg nevner at ganske visst er det så at det esjatologiske — og det delvis også som en betoning av Herrens *snare* komme — spiller en avgjørende rolle i den livsholdning — det håp og den forpliktelse som Jesus ønsker å gi sine disipler og finne hos dem. Men allikevel — stort sett er det ikke nettopp tidspunktet, men selve sakinnholdet av dette at Herren — om snart eller etter en kortere eller lengre tid — kommer i sin herlighet til verdensfornyelse og dom for å kontrollere sine tjenere, det kommer an på. Og det er meget ofte slett ikke verdensflukten, men troskapen i oppgavene han har gitt sine her i verden som dommeren ser på. Og det er også ensidig å påstå at appellen til disiplenes rette livsholdning alltid er en interimsetikk motivert med dommen. Formaningene følger ofte grunnskjemaet fra GT: I skal være hellige liksom jeg er hellig (eller: Vær fullkommen som eders himmelske Far er fullkommen). Eller: Tilgi som eders himmelske Far tilgir. Dette har intet direkte med det esjatologiske å gjøre, men gir inntrykket av at her bygges noe opp på lengre sikt for et liv her i verden. Også kjærlighetsbudet med den utdypelse og den avgjørende betoning det får og meget

annet gjør det samme inntrykk — og i Jesu parabler om Guds rike synes synspunktet om rikets stille organiske vekst å være noe vesentlig. I Jesu yppersteprestelige bønn hos Johannes betones det at Frelseren går til Faderen, men disiplene er i verden, og «jeg ber ikke at du skal ta dem ut av verden, men at du skal bevare dem fra det onde, hellige dem i sannheten, og liksom du har sendt meg til verden, så har jeg sendt dem til verden» — en virksomhet, synes det, på lengre sikt. Her kunne som bekjent være meget å diskutere, men jeg stanser her.

Men så: I et nytt opptak — nr. 2 — duret slagordet om det esjatologiske atter ned i den teologiske situasjon — atter med stor saklig tyngde og berettigelse, men man må vel også si på en slik måte at det måtte vekke enda mer betenkeligheter og knytte enda mer floker for et bibelsk orientert kristendomssyn. Det kommer her riktignok på en vesentlig annen måte enn forrige gang, og nå fra systematisk hold. Jeg sikter til den barthske teologi. Man kan skaffe seg et levende inntrykk av dette f. eks. ved å lese eller lese omigjen et par av hans småbøker: «Das Wort Gottes und die Theologie» av 1925 og «Die Auferstehung der Toten» av 1926. Atter faller slagordet esjatologisk og esjatologi med stor tyngde og berettigelse over en teologi — den liberalt ritschlske og beslektede teologier som var altfor tilbøyelig til å se alt kristelig fra den psykologiske, den idealistisk-menneskelige og den historiske side og tilskjære det objektivt gitte åpenbaringsinnhold etter disse varierende subjektive og empiriske momenter. Overfor alt dette kommer da Barths slagord: Åpenbaringen «senkrecht von oben». Det er ene og alene tale om kristendommen som et teosentrisk budskap eller, som han også nettopp ynder å uttrykke seg, et *esjatologisk* budskap. Jeg sier: Slagordet faller med stor tyngde og berettigelse — prinsipielt. Det betones i «W. G. und die Theologie» at hva det gjelder er ikke menneskelige rettferdighetsprestasjoner eller reformer, men Guds rettferdighet og hans herrevelde — budskapet som kommer hinsides fra, dette som er historiens ende -- mer enn historie — ikke psykologi — ikke religion eller menneskelig fromhet osv. — men nettopp esjatologi. Vi kan være enige om: Det faller alt sammen som slagord med stor rett overfor en teologi som altfor meget lot det guddommelige bli modellert etter det menneskelige og etter subjektive variasjoner og historiske relativiteter, og hadde for lite hold i det sentralt kristelige som et fast grunnsyn konsentrert om frelsen i den korsfestede og oppstandne. Og når Barth understreker motsetningen mellom menneskelige rettferdighetsbestrebelser og Guds rettferdighet som et

avgjørende point, så er han vel også her inne ved et hovedpunkt som er liberal teologis svakhet, at den lite har formådd å se antitesen mellom lov og evangelium og dermed mellom det guddommelige som alene kan grunnes på den suveréne guddommelige nåde, og menneskelig idealisme, den være nå av human eller kristelig art.

Dette er alt sammen så. Og man skimter konturene av en teologi i stor stil som griper problemene i toppunktet og former dem strengt på prinsipper. Men teologi som er så énlinjet i prinsippene, står ofte i litt dårlig forhold til virkeligheten. Dette gjelder etter min mening den barthske teologi og dens ettervirkninger på en stor del av nutidens teologi.

Barths systematiske esjatologi har i sannhet skapt floker, og ved det miljø som han har brakt i stand, ledet teologien inn i mange unaturlige og bibelsk og vel også etter bekjennelsen sett uholdbare posisjoner, som man merker også blant teologer som ikke regner seg som barthianere, men som allikevel arbeider ut fra tankeforutsetninger og i et tankemiljø hvor det barthske innslag i virkeligheten er meget merkbart.

Nå — vår interesse her ligger først og fremst i en analyse av esjatologiproblemet slik som Barth har stillet det, men jeg vil hertil også knytte noen mer generelle bemerkninger om visse sider av den nåværende teologiske situasjon.

Man må jo legge merke til B.s eiendommelige bruk av selve ordet esjatologi og esjatologisk. Han bemerker et sted i sitt Römerbrief[3]: Også parusien hører helt og holdent evigheten til (som altså står perpendikulært på enhver tid).[1]) En ville ellers gjøre forventningen om parusien til forventningen om et grovt, teatralsk, brutalt oppstyr ved tidens ende, som han noe respektløst uttrykker seg. Men hvis den ikke er det, hva da? Jo, det er det hinsidige som står perpendikulært på enhver tid — evigheten hva enten den nå sees som evigheten a parte ante eller a parte post. «Den kvalitative forskjell mellom tid og evighet.» Ja, det kan jo være et utmerket middel til å fri seg fra alle relativiteter i sitt kristendomssyn og holde den kristne åpenbaring i isolasjon fra alt historisk og psykologisk. Men er det bibelsk? Og kan der bli noen åpenbaring og noen frelseshistorie i bibelsk mening på den måte? I Bibelen har tiden en annen realitet — og evigheten går inn i tiden. Og om man ser noe i forbindelse med evigheten a parte ante eller a parte post, så må man spørre: blir det vesentlig det samme? Og er det i begge tilfelle avstanden mellom tid og evighet eller mellom

1) Innskutt av meg.

kristendommen og utviklingen for øvrig oppmerksomheten rettes mot? Jeg mener: *Nei.* Taler jeg om evigheten a parte ante, så rettes jo oppmerksomheten mot det urtidige — Guds rådslutning fra begynnelsen av og hans styrelse framover mot Kristus — sammenhengen i det hele fra først av. Det er et ytterst forvillende misbruk av ord her å tale om esjatologisk. Jeg har kalt dette det protologiske eller archelogiske synspunkt, cfr. Joh 1, 1. Det mener jeg er rett, og det bibelske syn ligger her ikke i Barths interesseretning. Tvert om. Vi må i det hele forbeholde oss det esjatologiske i nytestamentlig mening for det virkelig futurisk-esjatologiske – synet fremover mot det endehistoriske og det overhistoriske etter historiens avslutning. Og her er, kan man si, avstanden det «mer enn historiske», kanskje det mest fremtredende — selv om her også er en sammenheng. Jeg henviser for øvrig om disse ting til strassburgerteologen *Oscar Cullmanns* meget bemerkelsesverdige skrift: «Jesus Christ et le temps» — til tysk: «Jesus Christus und die Zeit» — av 1946.

Hva skal vi da si om kristendommen? Er den esjatologisk? Vi kan til en begynnelse se saken ut fra Barths språkbruk og må da svare ja — for så vidt det er det hinsidige overhistorisk-evighetsfylte som er det bærende i den. Men det forholder seg så at det overhistoriske virkelig går inn helt og fullt i det historiske, og dermed blir grunnsynet dog et annet enn Barths, og der oppstår en rekke problemer som Barth lar ligge. Og vi taler da nødig om noe esjatologisk i denne forbindelse, men om noe transcendent evighetsfylt som går inn i det historiske og psykologiske. I vår betydning av ordet som det ekte futurisk esjatologiske, er kristendommen ganske riktig utpreget esjatologisk rettet i form av det kristne evighetshåp. Men skal vi derfor med Barth si at selve gudsåpenbaringen, den historisk-overhistoriske i Jesus Kristus, er esjatologisk? Vi pleier vel helst å se det så at Jesus Kristus som Guds åpenbaring står midt i menneskehistorien som Guds fullkomne åpenbaring. Vi har vår tidsregning før og etter Kristus og setter ham derved nettopp midt i historien. Og vi har et evighetshåp bare i kraft av hans *historiske* frelsesverk. Det er altså nettopp noe *historisk* evighetsfylt som er og blir fundament i kristentroen. NT selv bruker da også uttrykkelig på meget betonet plass betegnelsen «tidens fylde» om dette forhold. Da tidens fylde kom, utsendte Gud sin Sønn osv. Gal 4, 4. Eller: Efes 1, 9—10: «Han kunngjorde oss sin viljes hemmelighet etter sitt frie råd som han fattet hos seg selv om en husholdning i tidens fylde.» Tidens fylde eller tidenes fylde er ikke noen esjatologisk terminus, men en full-

historisk, da Guds vise råd er blitt modent til utførelse. Det er en protologisk terminus, ikke en esjatologisk. Guds rike som fra evighet av var i himmelen, kommer nå ned på jorden med rett og rettferdighet — med frelse og fred. Noen stricte definisjon av hva Guds eller himlenes rike er, lar seg neppe egentlig gi. Dets tankeinnhold kan — naturligvis innen visse grenser — vendes så hit og så dit. Det avgjørende synes, som Rudolf *Otto* bemerker i sin interessante bok: «Reich Gottes und Menschensohn», å være de assosiasjoner det bringer med seg først og fremst ut fra GT, men også ut fra samtidens tankeverden. Snart er det Guds herskermakt og herskervilje som må lydes, snart nådens goder og gaver med fred, åndelig kraft og lykke osv. Det kan visselig ikke trekkes noen skarp grense mellom Guds rike og frelsen ved forsoningen. Men til tross for at hver har sitt særpregede innhold, står de i samband med hverandre, og man kan si at Guds rike realiseres dennesidig i sin begynnelse ved forsoningen i den korsfestede og oppstandne. Det kan påvises mellomledd både historisk og innholdsmessig. Men jeg kan ikke gå nærmere inn på det her. Nok av det: En konsekvent esjatologisme begrenses ved denne instans av det historisk åpenbarte Guds rike og forsoningen som historisk fullbyrdet. Og det er bare fordi troen griper dette at den kan se fram til det esjatologiske som fullendelsen av det den allerede begynnelsesvis har del i her.

Og allikevel har det esjatologiske sin anvendelse også på dette historisk-overhistoriske livsverk — nemlig i den mening at her er tale om den siste og avgjørende gudsåpenbaring. Det kommer nå intet mer til, men menneskeheten står nå umiddelbart foran dommen og avgjørelsen — med den endelige evighetsgave og det endelige evighetsansvar hvilende på seg. Dette er med klassisk tydelighet uttalt i Hebr 1, 1: «Etterat Gud hadde talt mange ganger og på mange måter til fedrene ved profetene har han i disse — de siste dager» — som det jo bør oversettes — «talt til oss ved Sønnen». Dette er det blivende innhold som den kristne tenkning kan og må legge i talen om Kristi virke her på jorden som noe esjatologisk og om hans snart forestående parusi. Da får imidlertid dette «snart» ikke den vanlige profanhistoriske, rent kronologiske mening, men — kunne man si — en åpenbaringshistorisk, hvor den saklige sammenheng med og den saklige motsetning til det ekte futuriske og hinsidige Guds rike er det vesentlige. Jeg er for øvrig oppmerksom på at visse Jesus-ord byr vansker; man må regne med det komplekse i det profetiske syn. Dette er dog mer isolerte problemer. Synet i det hele peker mot at Jesus med sin gjerning står midt i historien som Guds fullendte og avgjørende

og avsluttende åpenbaring — all annen åpenbarings fullendelse, krise og kritikk. Dette gjelder både når vi tenker på ham som den som grunnla Guds rike blant menneskene — hva som visselig også har en immanent side —, det er ikke, som Barth sier, «mer enn historie» i den mening at det er historiens ende, men det er også utgangspunkt for en ny, Gud velbehagelig historie så langt som det finner troende og lydige hjerter. Og det gjelder enn mer når man tenker på Jesus som frelser og forsoner. Det er alltid den ennå ikke inntrådte parusi som danner den skarpe grense mellom dene aion og den kommende. Derfor er det da heller ikke bibelsk når professor, nå biskop *Nygren* i sin romerbrevkommentar tolker Rom 5, 12 flg. syndeutviklingen fra Adam og nåden som er gitt i Jesus Kristus, som uttrykk for de to aioner. Både Adams ulydighet og Kristi lydighet hører jo denne aion til og har virkninger for syndeutviklingen og forsoningen som hører denne verdensutvikling til, selv om de også peker over i det futurisk esjatologiske. Det er parusien som danner det store snittpunkt i NT mellom de to aioner. Alt annet er forvirrende tale. En annen sak er at de to aioner etter NT's syn ikke bare står i motsetning til hverandre. Det er også så som Hebreerbrevet uttrykker seg, at den kommende verdens krefter smakes allerede i det nåværende kristenliv. De går inn i dette, og for så vidt kan man tale om det som er gitt i det dennesidige Guds rike og den dennesidige frelse, om det som er gitt i historien ved Jesus Kristus, som proleptisk esjatologi. Men dette ligger nettopp *ikke* i Barths intensjoner som alltid forfekter tanken om en gapende kløft mellom tid og evighet. Her hadde tvert imot Harnack og Ritschl en betydelig rett når de talte om at denne immanente eller om man vil organiske forståelse av Guds rike og frelsen var en original idé hos Jesus som skilte ham fra jødedommen. Hermed henger det f. eks. sammen at når Jesus ser det hinsidige Guds rike som en lønn for den troskap som vises — og det gjør han, og det må ikke forflyktiges —, så er lønnen ikke utvortes juridisk å forstå som en fortjeneste utover det pliktmessige — hva Jesus mange ganger nettopp slående avviser —, men i organisk mening som sæd og høst som uttrykk for den troskap som er inderlig overtydet om at Guds rike er alle ting verd, og som derfor har forsakelsen av denne verden i seg ikke som en ytre prestasjon, men som en i saken selv liggende frigjørelse og renselse av personligheten i glede over riket som kommer og som allerede er under utvikling her i verden. Her hadde Harnack og Ritschl for så vidt rett, kun at det hinsidige sikte ble for svakt eller slett ikke betonet.

Men at man ikke med Barth kan tale om noe esjatologisk ved

kristendommen i denne betydning at den er «mer enn historie», historiens ende, det fremgår kanskje aller tydeligst av at der på NT's grunn danner seg en ny fremtidsprofeti som skiller seg fra den gammeltestamentlige derved at det nettopp er Kristi parusi som danner snittpunktet mellom det dennesidige og det hinsidige. Dette avgjørende snittpunkt var det ikke gitt noen gammeltestamentlig profet ennå å se. Trekkene fra hans første komme i ringhet og hans annet i herlighet står ennå uformidlet ved siden av og vi må vel si i sterk spenning med hverandre, og vi er tilbøyelig til fra oppfyllelsens standpunkt, idet vi tenker på Jesu historiske frelsesverk, å se det så at profetien når sitt høydepunkt der hvor den ytre makt og herlighet er avstreifet fra Messias-skikkelsen — og det med en viss rett, for de ble bærere av de kjødelige forventninger. Men situasjonen er den — prinsipielt talt — at trekkene fra Herrens første komme i ringhet og hans annet komme, hans egentlige nærværelse i herlighet, ligger udifferentiert i hverandre i den gammeltestamentlige profeti. Tilsvarende hertil er Jahves dag i GT på én gang en historisk dag og en evighetsdag med full verdensfornyelse. Men snittpunktet mellom det historiske og herlighetsriket blir ikke erkjent. I NT går trekkene med markant tydelighet nettopp ut fra hverandre. Og man får en profeti som strekker seg fra det ene til det andre, fra åpenbaringen i ringhet og fram til tilstedeværelsen i herlighet og som på nytestamentlig grunn er den egentlige esjatologi i ekte futurisk-esjatologisk mening. I denne esjatologi må man nå først og fremst få fatt i grunnsynet som bærer det hele. Og grunnsynet er dette: Det som ved Jesus Kristus er kommet inn i historien, det lar seg ikke mer bringe ut av den igjen, før det har gjæret ut og utfoldet de kløvende og omskapende krefter som ligger i det. Kampen mellom tro og vantro overfor den allerede åpenbarte, men også gjenkommende Kristus, skal være historiens egentlige tema tvers igjennom alt det som ellers forbinder eller skiller menneskene. Denne profeti står fast på sine ben i historien, for slik var det med evangeliet fra begynnelsen av, men det skal bli mer og mer tydelig inntil enden. På den ene side skal evangeliet vise seg å være seieren med folkelykke og fred også her på jorden (tusenårsriket). Men på den annen side — og dette trer vel skarpest fram i profetien — er det først gjennom krise og trengsel at dette foreløpige kan gå over i det evige rike. En blivende lykksalighetstilstand hører ikke jordlivet til, men også trengselen hører med til menighetens fullkommengjørelse under dens historiske livsgang. Det er det éne

Jesu Kristi komme i herlighet, parusien, som overalt er det skarpe skille.

Jeg kan ikke inngående begrunne dette syns riktighet. Men hvis dette stemmer, vil man se hvor komplisert, men også hvor rikholdig det hele esjatologiske syn er, og hvordan Barth mer vilkårlig har laget seg et slagord enn han har oppklart de virkelige forhold, ja heller ikke har kunnet det på grunn av den abstrakte motsetning mellom tid og evighet som bærer hele hans tenkning, men som nettopp ikke er bibelsk — ja, direkte *mot* Bibelens realistiske på én gang historiske og overhistoriske åpenbaringssyn.

Nå har riktignok Barths teologiske tenkning gjennomgått forskjellige faser. Jeg minner kort om det. I første utgave av Römerbrief betoner Barth meget sterkt og befriende en virkelig «præsentia salutis» i Kristus-åpenbaringen — riktignok slik at han understreker at her ene og alene er tale om en *guds*historie og ikke om en *menneske*historie. Det genuint bibelske er her dog det overveiende. Men så i fortalen til annen utgave erklærer han at nå har første utgave gjort sin tjeneste og kan rives ned så der ikke blir sten tilbake på sten, og nå kommer vi til en periode da den abstrakte motsetning mellom tid og evighet dominerer synet. Her blir det ikke tale om noen præsentia salutis i bibelsk mening, i prinsippet neppe engang om den positivt historiske åpenbaring. Det er endelighetens blottethet for evighetsmening overhodet det tales om, evighetens nei til alt timelig som dog dialektisk oppheves i et hemmelig ja som er summen av all teologi og all filosofi i ett. Det er den sannhet som allerede Abraham og Moses — og Plato — så. Underlig. Man kan her med rette tale om spekulasjon — og for så vidt gjerne med Valen Sendstad om panteisme — for så vidt nemlig som all blott spekulasjon til sist har en tendens dit. Men det er iallfall en pessimistisk, sterkt transcendent rettet panteisme. Og det er — når man vil være rettferdig — dog meget følelig at også i denne spekulative forkledning er det kristelig teosentrisme og kristelig syndserkjennelse som ligger under. Det skal ikke megen fantasi til for å se det. Og så er der ett moment som stadig holder igjen og som jo lenger desto mer trer skarpt fram i Barths videre utvikling, det er det at hele tankeføringen grunner seg på Guds ord, og dermed får det igjen sin avgjort kristelige karakter, og den betegnelse som mer og mer blir den riktige for Barths teologi, blir denne som han selv har formulert slik at den er en randbemerkning til all tidligere teologi — transcendensanmerkningen nemlig. Heri består den barthske esjato-

logisme. Den kan ikke dekke eller ramme den konkrete kristelige esjatologi i dens fylde, strider som en abstrakt transcendens likefram mot den — og dog kan den uten tvil være et riktig og viktig moment i kristendomssynet som man ikke ustraffet overser. Derfor er det, hvordan man ellers kritiserer Barth, megen gedigen kristelig innsikt å hente derfra, innsikt som rydder opp i megen falsk evolusjonisme og idealisme både i og utenfor teologien.

Men hva blir så fasit av det hele, og hvordan skal problemene anskues? Barth har sin styrke i teocentrismen som uttrykk for Guds suverenitet, hans over alt og alle opphøyde hinsidighet — så at det i visse faser av hans tenkning blir utydelig at det kristelig sett dog handles om den åpenbarte Deus caritatis og ikke om en Deus absconditus i hans hinsidige lukkethet. Vi må i stedet for denne abstrakte transcendens sette gudmenneskeidéen. Gud ble kjød i Jesus Kristus. Dette kommer kanskje hinkende etter hos Barth som en retraksjon til transcendensanmerkningen, men det må være *bærende prinsipp* i all kristelig trostenkning. Tid og evighet — hvordan forholder de seg til hverandre? Vi kan ikke her levere en Metafysikk der Zeit, dette hemmelighetsfulle noe som på én gang flyter og samtidig bare er punktuelt nærværende i et nunc æternum. Men vi må iallfall hevde at kontrastparet tid—evighet ikke må foreståes som en *formal* uoppløselig antitese. Da vil de aldri kunne få noe med hverandre å gjøre enn si inntre i noen livsforbindelse med hverandre. Men da ville der heller ikke kunne være noen kristendom, knapt nok noen religion overhodet. Kontrasten ligger i det kvalitative, i åndsinnholdet, i vesenet eller vel rettere i personene som har det forskjellige åndsinnhold og det forskjellige vesen. Tiden er vel en form, men det er innholdet som bestemmer formens verdi og hvordan livet fungerer i forhold til formen, enten slik at innholdet behersker formen med sin evighetsfylde eller slik at det synker ned i avhengighet av formen. og da taler vi om tiden som timelighet, som formen for synd og forgjengelighet. Gudmennesket, det evige som møter oss i tidens former på historiens mark, er kristendommens bærende fundament.

Da blir det imidlertid nødvendig å gjøre seg klar *historiebegrepet og vårt forhold til historien*. At det evige kommer til oss i historien, er forutsetningen for at vi i det hele kan komme i kontakt med det evige, med Gud. Det guddommelige som menneskelig og historisk går inn i våre kategorier og formelle analogier, også Kristus gjør det — men gjennom de menneskelige analogier lyser noe evig selvgyldig guddommelig fram. Men her er én ting å merke. Det histo-

riske som der her er tale om, er ikke et produkt av vitenskapelig forskning og konstruksjon, men selve den reale historiesammenheng som beviser sin virkelighet ved den måte hvorpå den bærer og fordrer en avgjørelse i selve vårt personlige liv. På den måte forvisses vi personlig historisk-religiøst om Kristus som Guds åpenbaring til oss, idet vi opplever det samme med og overfor ham som de første disipler opplevde. Det var dette med den realhistoriske sammenheng som den liberale teologi altfor meget overså, men bare eller hovedsakelig drev såkalt historisk kritikk som uten syn for den reale historisk-religiøse sammenheng lett falt altfor negativt ut. Det bibelske Jesus-bilde kan *primært* bare bli visst for oss i kraft av den reale historisk-religiøse sammenheng mellom de første vitners religiøse opplevelse med ham og vår — og så får den historiske kritikk komme etter med sin kontroll i bekreftelse eller avvisning. Det blir da spørsmål om den rette avgrensning. Men på denne måte bekrefter seg for den reale historisk-religiøse sammenheng både troens karakteristiske Jesus-bilde som vi har det i NT i alminnelighet etter dets kvalitative egenart, og de karakteristiske spisser av det som har grunnleggende åpenbaringsbetydning f. eks. Oppstandelsen som står midt i den religiøse opplevelse for disiplene, gjennombruddet til virkelig kristentro — står midt i den som en objektiv historisk begivenhet, en handling av den Gud som er historiens herre og handler ikke bare i sjelene, men også i den ytre historie. Noen annen oppstandelse kjenner NT ikke. Og det vil vel også historisk-kritisk vise seg at dette er den ene holdbare form hvori denne religiøse opplevelse historisk kan fattes. Ellers oppløser det hele seg i kaotiske, forvirrede fantasier av visjonære ånder, som så etterpå må ha diktet opp en oppstandelseshistorie med den tomme grav og legemlige åpenbaringer. Men man gjør altså den feil at man ikke regner tilstrekkelig med den real-historiske sammenheng som også profanhistorikerne må regne med ikke som noe skaperisk postulatorisk fra vår side, men reseptivt. Dette er Wahrheiterkenntniss in Begegegnung, for å tale med Brunner. Historien beretter om personer og åndsmakter som blir virkelige for oss idet de taler og virker på oss og utfordrer oss til personlig avgjørelse. Man har den fordel på tysk at man har to ord til å uttrykke denne dobbelthet i historiesynet, nemlig Historie og Geschichte. Hvordan hjelper Barth seg? Simpelthen ved å stryke det historiske overhodet og holde seg til det esjatologiske i hans mening — det hinsidige. Hva er den rette løsning? Etter min mening denne at man først og fremst regner med den realhistoriske sammenheng og så i frihet undersøker både det ene og det annet

ut fra den mer personlige side som ligger i den reale livssammenheng, men så også lar den kritiske side komme til dens rett.

Eller er det så at opplevelses- eller erfaringstanken etter og ved Barth er blitt diskreditert og må utransjeres av den teologiske tenkning? La oss forsøke å se nøkternt og kritisk på dette spørsmål. Det bør nok sies at dette med opplevelse eller erfaring var blitt overbetont i Erlanger-teologien. Man tenkte seg det altfor meget som en selvstendig isolert størrelse hvorfra man kunne slutte tilbake til det objektive, ja, konstruere historiske fakta. Man forsikret riktignok stadig at så var ikke meningen, og man hadde muligens ikke behøvd å karikere. Vi teologer har ofte en egen evne til å hvirvle opp støv hvor det ikke var nødvendig, men ellers kunne man jo ikke få laget yndede slagord. Men noen klarhet brakte ikke Erlanger-teologien på dette punkt, og vi lar det stå ved at den overbetonet opplevelsen. Men skal så løsningen være å diskreditere den og borteliminere det moment av indre personlig overbevisning som den står for og som dog tross alt er uunnværlig for all rett forstått, også bibelsk rett forstått, kristen tro, særlig på evangelisk grunn. Underlig hvordan slagord kan forvirre dømmekraften. Ligger da i grunnen ikke løsningen like for hånden? Det er naturligvis ikke opplevelsen som sådan som er det befriende og bærende i kristentroen, men den åpenbaring som troen griper med opplevelsen eller erfaringen som nødvendig formidling. Guds ord er Guds ord fordi det er det, sier Barth. Utvilsomt objektivt talt. Guds ord er, som de gamle sa, Autopistos. Det bevitner seg selv ved sitt innhold. Men det *bevitner* seg nettopp også på en eiendommelig måte, og det går ikke an å bortse fra dette. Ellers kunne jeg jo like godt tro koranen eller en annen hellig kodeks som vil være Guds ord. Man må ikke bare regne med åpenbaringssynspunktet, men også med vurdering, erfaring og opplevelse. Det subjektive, psykologiske kan aldri unnværes. Og det *er* forskjell på å postulere historiske begivenheter og å erkjenne at de fra først av har virket trosstiftende og fremdeles gjør det.

Men tilbake til Barth og hans esjatologisme hvor esjatologisk altså ikke betyr som på bibelsk grunn futurisk-esjatologisk, men er uttrykk for hinsidighetsmomentet i kristentroen som prinsipp. Det er i denne betydning han sier at enhver kristendom som ikke til siste smitt og smule er esjatologi, den har ganske og aldeles intet med Kristus å gjøre, og det har — som sagt — vært og er på mange måter slik som han anvender det et utmerket slagord overfor en altfor stor kulturoptimisme — også idealistisk-kristelig optimisme. I det hele tatt kan man i en sum si at det positive er utmerket —

betoningen av den evige virkelighet — overvirkelighet som troen først og sist har med å gjøre.

Men den har også ført til en anstrengt negativ antitesenes teologi som jeg iallfall ikke kan se annerledes enn som temmelig ufruktbar. Man kveler seg for å gjennomføre disse antitesene — guddommelig åpenbaring — men ikke menneskelig opplevelse, åpenbaring — men ikke historie (hva som i parentes sagt har ført til megen radikalisme på historisk bibelsk område, cfr. Bultmann), åpenbaring — men ikke religion eller fromhet — all menneskelig fromhet er null og nikts, Guds Ånd — men Ånden er Gud; og Gud, denne transcendente Gud er ikke i historien, ikke i menigheten, ikke i den troende for å bruke den tilspissede formulering som filosofen H. Barth har gitt på retningens vegne. Han berører ved ikke å berøre.

Man kan i denne forbindelse særlig tenke på den danske tidehvervsbevegelse, hvor disse antitesene ble tilspisset til det ytterste. Men dette antitesenes syn behersker i stor utstrekning nutidens teologi også utenfor de egentlige barthianeres krets. Det er i forbausende stor utstrekning laget miljø av denne antitesenes taggete teologi. Man har laget teologi ved å forsøke å dreie seg på ett ben om sin egen akse, eller om man vil: Man har forsøkt å fly med én ving.Vi har f. eks. fått en verdifull og interessant studie over Ånden og dens skapermakt, men slik at det ene og alene er Ånden i dens transcendente guddommelighet som betones. Det historiske og det psykologiske ved dette berøres ved så å si ikke å berøres. Og dog sier Kristus som en vesentlig ting ved Åndens virke: Den skal ta av mitt og gi eder, og hva det psykologiske angår så brukes der et så sterkt uttrykk som dette at han skal komme og ta bolig hos eder. Vi har fått en likeledes fremragende og interessant fremstilling av den kristne agapetanke i motsetning til den greske eros hvor det er *bare* veien ovenfra nedad som gjelder, men ikke på dennes grunn også en streben oppad hos den kristne. Den kristnes arbeid for å hevde seg i samfunn med Gud betegnes som en form for egenkjærlighet. Men en hinsidighet som ikke har sitt fundament i noe historisk og ikke kontrolleres av noe psykologisk, er for meg iallfall for luftig å bygge på.

Jeg nevner videre hvordan man i Kristus-forståelsen ofte ensidig betoner at det guddommelige er *skjult* i denne åpenbaring, mens det i virkeligheten er så at det dypeste i Gud — hans allmektige hellige kjærlighetsvilje etter dens intensive side — er *helt* åpenbaret i Jesus Kristus. Men atter har man dette samme kveleri med noe hinsidig som ikke får noe fullverdig uttrykk i det historiske.

Også Althaus er her påvirket av Barth og har gitt synet det klassiske uttrykk: «Grunnen blir først grunn idet troen springer på den.» En slik grunn er troen dårlig tjent med, og man har hermed forlatt den teosentrisme som man ellers taler så meget om, og det er i virkeligheten noe av en unødig kapitulasjon overfor en negativ historisk kritikk. Det er samme antitesenes kveleri som der før er talt om. Det kunne nevnes flere eksempler på denne linje. Men jeg lar det ligge. Jeg bør kanskje tilføye at jeg vel kjenner spenningen mellom de to sider — den guddommelige og den menneskelige — på dette punkt av den kristne troserkjennelse, men den lar seg ikke løse ved å rendyrke antitesen og ikke se det bærende guddommelige som riktignok ikke kan forståes ut fra et abstrakt transcendent gudsbegrep, men ut fra et ekte dialektisk-kristelig med både antitesen og syntesen i seg.

Vi kommer til spørsmålet: Kristendom og annen religion. Det er klart at man her må være forsiktig med ikke å utviske grensene. Kristendommen er eksklusiv, Crux unica spes. Og dog er der en sammenheng. Naturligvis i spesifikk forstand med GT. Men også med annen religion. Gud har heller ikke her latt seg uten vitnesbyrd. At kristendommen er den absolutte gudsåpenbaring betyr ikke bare at den er den eksklusive frelseåpenbaring, men også at den er all annen religions og all annen åpenbarings fullendelse og kritikk, sånn som allerede en positiv kirkelig teologisk fører og tenker som *Kähler* har fremstillet det i sin apologetikk. Han brukte også å si at Jesus Kristus dukker ikke opp som et guddommelig spøkelse i en verden som ellers er helt fjern fra Gud. For min del har jeg heller ikke ment å skulle behandle spørsmålet om kristendommens vesen uavhengig av spørsmålet om religionenes vesen. Og overfor vår religionshistoriske viten er det nødvendig direkte å orientere oss om disse ting. Vi trenger en kristelig religionsfilosofi, en filosofi på troens grunn, som ikke desto mindre gjør krav på full vitenskapelighet idet den behandler sin gjenstand med kritisk saklighet. Man omgår ikke dette ved å holde seg til det formelle apriorisk-religiøse som gyldighetskategori og ved kristelig motivforskning som vil sette troen ut av spillet og beskjeftige seg med motivforskning av et nøytralt objekt. Kristentroens sannhetskrav oppnår man på den måte ikke å gjøre fyllest for.

I det hele: Man merker nok i disse antitesene med hvilken veldig og for så vidt velgjørende makt nutidens teologi har reagert mot liberalismen, men man har gjort det på en altfor abstrakt måte ofte — nemlig ved simpelthen å benekte den kristelige legitimitet og realitet av de størrelser som liberalismen opererte med: Det

menneskelige, det historiske og det psykologiske som dog er både legitime, vesentlige og høyst reelle momenter i kristentroen. Og det er det miljø som er skapt ved den barthske esjatologisme som er ansvarlig for dette, hva jeg sier med all anerkjennelse av det meget fremragende og verdifulle arbeid som har vært ytt. Man overvinner ikke virkelig en teologi teologisk talt ved å sende antitetiske slagord etter den. Man løper ikke fra en fane på den måten, men må teologisk gjøre rede og riktighet for seg — og for problemene. En teologisk retning kan på den annen side ikke leve på det frie forskningsideal rent formalt som sådant, hva liberalismen ofte har hatt som slagord. Enhver tenkning er — for så vidt man virkelig tenker — på en viss måte fri, på den annen side riktignok bundet nemlig av sin gjenstand — teologien av åpenbaringen og troen. Det er ikke det historiske, det menneskelige og det psykologisk-religiøse som sådant som står i motsetning til det kristelige. Når de blir opptatt i det kristelige, kommer de til sin sannhet. Man må ikke fordi man driver polemikk la seg hindre fra det frie oversyn. Pointet er bare at disse nevnte instanser ikke må gjøres til målestokk for det kristelige, men omvendt. Det må alt sammen settes i forhold til det kristelige, ellers løper de vilt — og vi har sekularismen. Det kan under en krig være både nyttig og nødvendig for en tid å kjempe på en forkortet front, men det kan også — især i lengden — være betenkelig. Og seieren kan iallfall ikke vinnes før man gjør fremstøtet og erobrer de vesentlige posisjoner som hører kristentroen til tilbake idet lyset fra Kristus settes i forhold til alt det annet og belyser alt annet, men det kan være naturlig at man ikke tenkte på det i stridens hete.

Hva vår norske systematiske teologi angår så er det ikke min sak å felle noen kvalitetsdom over den. Men jeg tror iallfall det kan sies at vår norske *teologi* er kommet relativt godt fra den krise som all evangelisk teologi har gjennomgått i disse tider under kampen mot liberalismen. Hva man ellers mener om den måte hvorpå striden har vært ført hos oss — og vårt *kirkeliv* har saktens fått sår ved det som burde og kunne vært unngått —, så har dog vår teologi ikke fått så meget av disse abstrakte antitesene og disse abstrakte prinsippdebattene og énkjørte konstruksjonene som delvis — i den barthske teologis farvann — har gått som en farsott over teologien ellers og fremdeles gjør det både i Danmark, Sverige og Tyskland. Vi her på berget har ikke hatt så lett — de fleste av oss — for å hoppe på alle disse slagordene og abstrakte antitesene. Vi har arbeidet mer konkret og forsiktig — kanskje etter det norske ordtaket: «Me skal koma um ikkje så brått» — og jeg

tror og håper at vår teologi må ha utsikt til å gå en sunn fremtidsutvikling i møte på en slik linje.

Men hva er så teologiens sunne fremtidslinje? Jeg tror den må ligge i biblisistisk retning. Det gjelder her som ofte ellers at veien tilbake er veien fram — en biblisisme som intet har med fundamentalisme eller en ufri kopiering av bibelordet å gjøre, men som bygger på og orienterer seg etter de elementære grunnlinjer i NT's åpenbaring, åpenbaringsopplevelse og åpenbaringserkjennelse som nettopp er både transcendent og esjatologisk og av historisk og psykologisk, av religiøs og etisk art — med eksklusiv åpenbaringsforståelse, men også med sikte på universelt historiesyn. Man finner her nok sterke spenningsmomenter, men alt forbyr enhver rendyrkning av den ene antitetiske side, mens alt annet mørklegges ved dogmatisk énkjørthet. Dette siste er bare utslag av et usant og kunstig dialektisk kveleri som forsømmer den virkelighetstro syntese av spenningsmomentene som nettopp er NT's syn — det daglige brød som metter med velsignelse — også når det gjelder tenkningen og teologien.

KRISTI KAMP OG SEIER SOM MOTIV I FORKYNNELSEN

Av Carl Fr. Wisløff.

I kirkehuset er det ikke bare presten som preker — der preker i grunnen alt. Det ble sagt ved gjenåpningen av Oslo domkirke at taket og veggene var en mektig preken, og slik har faktisk mange følt det. Hva forkynner disse bilder om Kristus? Der møter vi et eksempel på det nye Kristus-bilde, som en rekke moderne kunstnere har vist oss.

Vi ser straks at dette er Christus Victor. Det er ikke den historiske Jesus av Nasaret som avbildes her. Spørsmålet om hvordan han mon kan ha sett ut i virkeligheten, er satt ganske ut av betraktning. Det er symbolske bilder vi ser, det er parusiens Kristus vi møter. Han kjemper med dragen, han strir med mørkemaktene og vinner seier.

Disse bildene forkynner om Kristus noe av det samme som de eldste Kristus-bilder. På mosaikken i basilikaen skuer Majestas Domini ned på oss. De eldste krusifiksene er triumfkrusifikser, han henger ikke lidende på korset, han står der som en triumfator. Den nyeste kunsten er i sin Kristus-fremstilling i en viss forstand på vei tilbake til den eldste.

Den katolske liturgiske bevegelse anvender dette med den kristne kunst som et ledd i sin liturgiske teori.[1]) Den lidende Kristus på marterkrusifikset, det gotiske krusifiks, er historiserende, vil de si. Både det og glassmaleriene med scener fra evangeliene viser oss tingene som de var. Den triumferende Kristus er han som er nærværende i gudstjenesten.

Det er noe ved disse bildene som får en til å tenke på en historisk utvikling. Her finner vi motiver fra kirkens første kamptid — eller fra en tid da denne kamp ennå var nær for be-

1) Cfr. min artikkel: Den liturgiske bevegelse — og «Mediator Dei». TTK 1949 s. 172, s. 177 f.

visstheten. Er det et rent tilfelle at det tyvende århundres kirkekunst griper til motivet om den kjempende og seirende Kristus igjen? Den konstantinske kirkeperiode er forbi, den nominelle kristenhets dager synes å være talte. Kirken blir igjen kjempende på en måte som minner om den første tiden. Er det rent tilfeldig at bildet av den historiske Jesus stort sett hører mellomperioden til, og at kunsten nå igjen griper til bildet av den kjempende og seirende Kristus? Slik må man uvilkårlig spørre. Det synes jo som om ondskapens åndehær blir levende igjen på en måte som man for kort tid siden ikke ville ha tenkt seg mulig. Og så står bildet av Christus Victor igjen på kirkens billedvegg.

— Men nå prekenen, finner der sted en lignende veksling i motiv? Det er ikke så lett å svare på, men faktum er i hvert fall at spørsmålet begynner å trenge seg inn på oss.

Det kommer i høy grad til oss fra teologien. Det er påfallende hvor meget det skrives om det demoniske, om Kristus som den der kjemper mot djevelen. La oss bare minne om noen bøker foreløpig. Stauffers[2]) nytestamentlige bibelteologi taler om den «antagonistiske» «Fassung» av Kristi gjerning som et nytestamentlig aspekt på linje med det «doksologiske» og det «soteriologiske». Vi finner synspunktet hos Karl Heim, som ser Satans «Entrechtung» og «Entmächtigung» som målet for Kristi komme.[3]) Vi finner det i eksegesen, la meg bare nevne Nygrens kommentar til Romerbrevet. Synspunktet går i høy grad igjen i Luther-forskningen, la bare Brings, Prenters, Wingrens og Lerfeldts navn være nevnt i sammenhengen.[4]) Auléns «Den kristna försoningstanken» fortjener å nevnes som en av de tidligste. Thurneysen gjør bruk av det samme synspunkt i læren om sjelesorgen.[5]) En av de siste doktoravhandlinger i Danmark er «Satanas und Soteria» (Bent Noack). Og sist, men ikke minst, må her nevnes Wingrens «Predikan».[6]) Gang på gang blir man slått av hvor alminnelige disse tanker om Kristi kamp og seier er i teologien i dag.

Dette er vel, som sagt, ikke uten sammenheng med tidssituasjonen. Man trodde ikke stort på dette med djevelen for et halvt århundre siden. Og selv de teologer og kirkemenn som fastholdt Skriftens lære, visste på dette punkt ikke alltid hva de skulle gjøre med den. La meg nevne to uttalelser av tyske kirkemenn — det ligger

2) Ethelbert Stauffer: Die Theologie des Neuen Testaments. 1948. S. 13 f. — 3) Karl Heim: Jesus der Weltvollender. 1937. S. 86. — 4) R. Bring: Dualismen hos Luther, 1929. R. Prenter: Spiritus Creator, 1944. G. Wingren: Luthers lära om kallelsen, 1942, s. 89 ff. Svend Lerfeldt: Den kristnes kamp. Mortificatio carnis, 1949, passim. — 5) Eduard Thurneysen: Die Lehre von der Seelsorge, 1948, s. 280 ff. — 6) G. Wingren: Predikan. En principiell studie, 1949. — Et «antagonistisk» grunnsyn kommer sterkt til orde også hos Leonhard Fendt: Homiletik. Theologie und Technik der Predigt, 1949.

et halvt århundre mellom dem. «Den Teufel wollen wir uns nicht nehmen lassen,» utbrøt en konservativ teolog i Greifswald. Men nå heter det: «Wir haben den Dämonen in die Augen gesehen.» Slik sammenfatter Thielicke noe av det forferdelige man har opplevd i siste desennium.[7]) Begge disse to regner med djevelen. Men på en høyst forskjellig måte!

Synspunktet synes å høre tiden til. Er det underlig, i en tid da til og med skjønnlitteraturen begynner å tale om djevelen. Jeg tenker på Huxleys «Ape and essence».

— Så kunne det være på sin plass at vi begynner å besinne oss på de prekenproblemer vi møter her. Vi vil her bare forsøke å antyde noen hovedlinjer, som man kunne arbeide etter.

— — —

Den nyere teologi som jeg har nevnt noen eksponenter for, fremhever med stor styrke *at den store motsetning som NT fremstiller, ikke er Gud — mennesket, men Gud og Satan.* Karl Heim fremholder at vi ikke kan forstå forsoningen hvis vi ikke har denne sannhet for øye. Forsoningen er i NT sett som «die grosse göttliche Gegenaktion gegen die Satanische Empörung, oder prägnanter gesagt, die antidiabolische Aktion». Så lenge vi bare ser Gud og menneskeheten som de to partnere i forsoningen, kan vi ikke forstå den fryktelige kamp som Kristus måtte utkjempe. Det som skjedde i forsoningen, var Guds store oppgjør med den sataniske makt, som hadde reist seg mot ham. Nettopp derfor er Jesu kamp og seier det rette aspekt på forsoningen. Det dreier seg her ikke bare om motsetningen mellom Gud og den ulydige menneskehet, men om noe meget veldigere: Kampen mot Satan som har oss alle i sin makt ved skylden.[8])

Wingren gjør i sin prekenbok lignende tanker gjeldende. «Gud och människa få ej kontraponeras,» sier han.[9]) Hele hans bok er behersket av dette grunnsyn. Det er ikke Gud og menneskene som står imot hverandre, men det er Gud og Satan. Kristus kom jo for å gjøre ende på djevelens gjerninger. Og konsekvensene av dette forandrede syn på grunnmotsetningene i Skriften er vidtgående, og må få følger nettopp for forkynnelsen.

Det som interesserer oss i vår sammenheng er først og fremst dette at Kristi gjerning på denne måten først og fremst må bli forkynt som kamp.

Og man kan ikke godt tenke annet enn at det her er pekt på

7) Sitert etter Karl Barth: Die Evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches, 1945, s. 50. — Greifswald-professoren sitert etter mundtlig meddelelse. — 8) Karl Heim: Jesus der Weltvollender, s. 92 ff. — 9) Wingren: Predikan, s. XV, s. 36.

noe som forkynnelsen i lang tid har latt stå i bakgrunnen. I en forstand er det ganske sant at vi ensidig har tenkt på forholdet mellom Gud og mennesket, mens den mørke, uhyggelige virkelighet som heter mørkets fyrste og all hans hær, har vært glemt. Og det har undertiden hatt skjebnesvangre konsekvenser. For det passet nemlig i en forstand så altfor godt for den moderne religiøse innstilling.

For en moderne bevissthet er menneskelivet noe som hviler i seg selv. Livet er *mitt*. Kanskje synes jeg at jeg trenger Gud for å «få noe ut av» livet, kanskje ikke. Men det avgjør jeg selv. «Trenger» jeg ham ikke, så er menneskelivet der i alle fall, og jeg søker på annet hold den hjelp jeg måtte ønske for å få noe ut av livet. «Trenger» jeg ham derimot, så «velger» jeg ham. Men se, da blir nåden og livet i Gud lett oppfattet som et pluss i forhold til det jeg hadde før: Menneskelivet var der jo allerede! Jeg fikk bare den hjelp av Gud som jeg trengte! Det har vel dessverre hendt at man i kirken har prekt på en måte som støttet dette syn: Du blir først lykkelig — fri dine komplekser — et harmonisk menneske — et effektivt menneske — når du blir en kristen. Ulykken med dette syn er at vantroen på sett og vis blir det normale utgangspunkt, nåden og troen et eventuelt pluss.[10])

Men slik er det ikke i Skriften. Der er troen og kristenlivet aldeles ikke noe som man «velger» hvis man så synes. Der er livet aldeles ikke «mitt». Der blir jeg konfrontert med den forferdelige kjensgjerning at jeg er en fange, en trell under onde makter som driver sitt spill med meg. Der er Gud ingen «mulighet» som jeg «velger» hvis jeg så ønsker. Der er Gud min redder, som bryter inn i det fangenskap jeg befinner meg i og fører meg ut — ut i friheten. Å bli en kristen er ikke å få en ny og bedre moral eller en ny livsanskuelse eller livseffektivitet. Å bli en kristen er å bli revet ut av Satans makt og frelst fra fortapelsen — av den seirende Kristus. Å bli en kristen er å få en ny herre. Og det skjer ikke bare i det etiske og intellektuelle plan, men i den dype virkelighet hvor det dreier seg om frelse og fortapelse. Tilgivelse er exorcisme, kan derfor Thurneysen si med en viss rett.[11])

I denne forstand er det en kjerne av sannhet i disse nyere teologers grunnsyn. Og det var visst godt om forkynnelsen la mer an på å vise *den* store motsetning som heter Gud og Satan. Djevelen er ingen smågutt, det er alvor med denne kamp.

Og likevel — slik som f. eks. Wingren videre taler om denne grunnmotsetning mellom Gud og Satan, og slik som han i sammen-

10) Så også Wingren, s. 112 ff. — 11) Thurneysen, a. a. s. 282.

heng hermed skildrer Kristi kamp og seier som forkynnelsens store motiv, må det samtidig reises alvorlige betenkeligheter.

For vi må jo nemlig spørre: *Hva er det i grunnen for en nød som Kristus ved sin seierrike kamp frelser oss fra?* Det er det avgjørende spørsmål, og det vi her svarer, vil bli bestemmende for hele problematikken i forkynnelsen.

Han frelser oss fra *fordervelsesmaktene*, blir det svart. Og det skal innrømmes: Også her blir det i dag pekt på noe som ofte har vært glemt. Vi har alt vært inne på det. Dette synspunkt er i dag sterkt fremme hos mange teologer, og vi begynner å høre om det i forkynnelsen. Aulén har med sitt «klassiske» forsoningsmotiv villet se forsoningen som en kamp mot fordervelsesmaktene, synden, døden, Satan — og loven.[12]) Det samme møter oss i Nygrens romerbrevskommentar.[13]) Og vi har alt funnet at prekenen må gjøre alvor av å skildre denne mørke virkelighet slik som NT viser oss den.

Men fordervelsesmaktene er likevel ikke det siste uttrykk for den nød som vi mennesker står i. Vår elendighet er ikke bare den at vi har disse onde makter mot oss. *Vi har Gud mot oss*, sier NT. Det er det første og avgjørende. Vi er under Guds vrede, det er vår store nød. Det er nok bare å tenke på Rom 3, 9—20, så forstår vi det. Hver munn er lukket og hele verden er skyldig for Gud, og Guds vrede åpenbares fra himmelen over en syndig menneskehet.

Og når vi har Gud mot oss, så er alt ute av lage. Så går mennesket gjennom livet uten håp. Og så er han — av Gud selv — overgitt til seg selv, overgitt til et sinn som intet duger (Rom 1, 28), overgitt til djevelen og demonene.

Når vi har fordervelsesmaktene imot oss, så er det bare en følge av at vi har Gud, den vrede Gud, imot oss.

Derfor er det først og fremst *Guds vrede* Kristus får å gjøre med i sin forsoningsgjerning. Hans død var en seier over fordervelsesmaktene — ja, det er sant. Men vel å merke, han seiret over fordervelsesmaktene på den måten at han i vårt sted gikk inn under Guds vrede.

Det er slik «seieren» og «befrielsen» er skildret i NT. Vi ser det i Gal 1, 4: Jesus (1) ga seg selv for våre synder for å (2) fri oss ut av den nærværende onde æon. Den samme saklige rekkefølge finner vi i Kol 2, 14 f.: Han utslettet skyldbrevet mot oss, som var skrevet med bud — — idet han naglet det til korset. — *Dernest* kommer så omtalen av de onde maktene som ble overvunnet: Han

12) G. Aulén: Den kristna försoningstanken, 1930, passim. — 13) A. Nygren: Romarbrevet, 1944, s. 32, 198, 272 f.

avvæpnet maktene og myndighetene og gjorde dem åpenlyst til spott, idet han triumferte over dem på korset.

Det er jo nemlig ved sin synd og skyld at menneskene er under Guds vrede. Fordi de er under Guds vrede får demonene drive sitt spill med dem. Kristi seier består da deri at han ved sin satisfactio vicaria *soner* vår synd og skyld. *Dermed* er Satans makt brutt, dermed er døden og helvete overvunnet.

Man finner ofte Jesu kamp og seier over mørkemaktene som motiv i Luthers prekener og salmer. Det er i nyeste tid ofte blitt vist til det. Men det er verd å merke seg at Luther alltid er omhyggelig med å få fram nettopp det saklige forhold som vi nettopp stanset ved. Kampen skildrer han i gripende og anskuelige vendinger:

> Es war ein wunderlich Krieg, da Tod und Leben rungen
> das Leben behielt den Sieg, es hat den Tod verschlungen.
> Die Schrift hat verkündet das, wie ein Tod den andern frass,
> ein Spott aus dem Tod ist worden.

Men i verset foran synger han om at Kristus har «die Sünd abgetan, *damit* dem Tod genommen all sein Recht und sein Gewalt». Og i verset etterpå er Kristus påskelammet, og vi stryker blodet på vår dør.

Derfor er det dypest sett ikke riktig likevel at den avgjørende motsetning i NT er forholdet Gud — Satan. Vi har sett at i en viss sammenheng kan den nyere teologi gi oss ett verdifullt memento. Men når det gjelder Kristi kamp og seier i forsoningen er det ikke riktig, for her heter den store motsetningen *Gud mot Gud*. Guds vrede over hele verden har her en veldig strid mot velsignelsen, med Guds evige nåde og barmhjertighet i Kristus, sier Luther. «Forbandelsen støter sammen med velsignelsen og vil fordømme og helt tilintetgjøre den, men den kan det ikke.»[14]) Guds vrede og Guds barmhjertighet møter hverandre her, i korsets stund. *Det* er den store kampen! Og Kristi seier er dette at han bar Guds vrede, all vår straff like inn i anfektelsens helveteskvaler, tålmodig — for vår skyld.[15])

Det ville være skjebnesvangert om ikke dette forhold fikk tre klart fram i prekenen. I den teologi som i dag taler meget om Kristi kamp og seier som NT's (og forkynnelsens) store motiv, er det dessverre ikke alltid klart! Og stilles Jesu stedfortredende strafflidelse i skyggen, blir det ikke klart forkynt at her var det

14) W. A. 40, 1, 440. (Den store gal.brevskommentaren, til 3, 13.) — 15) Erich Vogelsang: Der angefochtene Christus bei Luther, 1932, s. 20 ff.

Gud selv som vant menigheten for seg med sitt blod (Acta 20, 28), så blir det ikke mer tilbake av kamp- og seiermotivet enn en mytologisk gåtetale, som kanskje kan virke estetisk og religiøst tiltrekkende på noen som er slik innrettet, men som ikke kan frelse noe menneske.

Den seirende Kristus, løven av Juda, han er ingen annen enn Lammet som ble slaktet (Åp 5). Også i opphøyelsen beholder Kristus sine sår (Joh 20, 27). Det var ikke av veien om kunstnerne ville huske det — og predikantene må alltid ha det i minne. Det tales undertiden om Guds kamp og om Kristus som den sterke, seirende helt på en slik måte at man forundret må spørre hva slags kamp det her er tale om. Kampen er dog ingen mytologisk-fysisk styrkeprøve. Det er for syndens skyld vi er under Guds vrede og i onde makters vold. Og det er ved Jesu lydighet i lidelsen at synden sones og vi blir fri for fordervelsesmaktene.

Men også på en annen måte må kamp- og seiermotivet, slik vi møter det i nyere fremstillinger, vekke betenkeligheter. Man resonnerer slik: Det store drama i NT er kampen mellom Gud og Satan. Vi er i onde makters vold, men Kristus kommer og befrir oss. — Men resultatet av denne betraktningsmåte blir da lett den at alvoret i vår virkelige stilling blir fordunklet. Guds vrede blir ikke tatt alvorlig — det har vi alt sett. (Vreden skildres gjerne som en «fordervelsesmakt», hvorom mer nedenfor.) Det vil da lett gå slik at det heller ikke blir gjort alvor av vår synd, vår syndighet.

Denne fare har Wingren ikke unngått: Synden er ikke en egenskap, men en «fångenskap», sier han. I NT er synden sett som «ett herrevälde, under vilket människosläktet er fånget. Man har icke egenskapen att vara altigenom syndig, utan man är «träll under synden» (Joh 8, 34)».[16]) Bortsett fra den meget merkverdige bibelteologiske påstand (man kan jo bare tenke på Matt 15, 18 f.!), må man si at en forkynnelse som beveger seg i slike tankebaner,

16) Wingren a. a. s. 24. — På dette punkt blir det sterkt synlig hva gjennomføringen av et «antagonistisk» grunnsyn i forkynnelsen kan føre til. Menneskene er treller under demoniske makter, som plager dem. Kristus er befrieren. Under behandlingen av spørsmålet om «Guds verk och människans verk», a. a. s. 153 f. (altså spørsmålet synergisme — pure passive), innfører Wingren et bilde som skal klargjøre forholdet: «Om man ponerar, att en befolkning lever under en förkvävande ockupationsmakt, — — och att en befriare en dag landstiger på kusten och tar upp striden med förtryckaren, så är därmed en situation angiven, som icke är så alldeles främmande för urkristet betraktelsesätt, när det gäller frälsningen», s. 155. På lignende vis Nygren, a. a. s. 253. — På denne måten skal problemet om Guds og menneskets aktivitet være belyst. Befrieren handler, og de befridde handler. «Befriaren blir icke mindre aktiv, därför att den befriade själv handlar.» — Men det er grunn til å gjøre en alvorlig innvending mot dette bilde og den tankegang som ligger til grunn for det. *Vi er ikke å ligne med et folk som er okkupert mot sin vilje.* Wingren gjør selv en reservasjon i denne retning, men uten å forstå at denne reservasjon sprenger hele bildet. For vi er i sannhet ikke å sammenligne med et edelt, undertrykt folk, som står okkupanten imot så godt det kan, — vi måtte snarere sammenlignes med

må føre til en ren forfalskning av det kristne budskap. Det er riktig et evangelium for det naturlige menneske! For vi har intet imot å være fanger som befries. Å være dødsdømte forbrytere som blir benådet ganske uforskyldt, det smaker mindre! Men det er NT's forkynnelse. Vi ser her at kamp- og seiermotivet kan føre over i den rene almenreligiøsitet.

Fra dette almenreligiøse drag er veien kort over til et annet fenomen, som man i dag kan iaktta på visse hold. Karl Barth forteller at han ved sitt første besøk i Tyskland etter sammenbruddet ble rent overrasket over hvor opptatt mange teologer og kirkemenn var av å snakke om demonene og satansrikets realitet.[17]) Og det lar seg ikke nekte at det i tiden ligger et drag av interesse i denne retning. Den kan føre ut i en ren obskurantisme, det ser vi særlig hos visse sekter. Overfor slikt er det nok å si man skal være ytterst forsiktig med å «interessere seg for» «det demoniske». Demonenes realitet står fast for den som tror NT's vitnesbyrd, men det må strekes under at det nettopp er på grunn av dette vitnesbyrd, og ikke av noen annen grunn, at vi fastholder denne realitet. Man skal være forsiktig med å påpeke vestigia diaboli altfor konkret både i historien og i det enkelte menneskeliv. Den onde fiende har sikkert fått mange i sin makt fordi de innbilte seg at han ikke eksisterte. Det hører vi da også ofte fra prekestolen. Men jeg undres på om han ikke også har fått noen i sin vold fordi de interessert beskjeftiget seg med ham — var det enn i aldri så from avsky. Og når en møter det avsindige, og for mange mennesker sikkert meget farlige sludder som visse sekter byr fram,

landsforrædere, som blir benådet *tross alt*. Det er utvilsomt det «antagonistiske» grunnsynet som legger et slikt bilde nær, med alle de farer det innebærer.

Overhodet blir *frelsens* begrep lett avsvekket ut fra et slikt grunnsyn. Det er det menneskelige som skal reddes. «Om någon befrielse, någon frälsning, räddning, vore det ej tal, såvida ej livet funnes under döden, funnes där i förstört och ondt skick», a. a. s. 118. Også dette er et mildest talt farefullt bilde. — Wingren gjør innvendinger gjeldende mot den «specifikt religiöse» oppfatning av ordet «frelse» (s. 114 ff.), og minner om at «sozo» i Mark 5 er brukt tre ganger i betydningen frelse fra sykdom- og fremhever: «at för urkristen syn frälsningen omfattade både räddning ur synden, skulden *och* — i okonstlat sammenhang därmed — räddning ur sjukdomen, döden», s. 117. Så også Karl Heim: Livet er noe hellig i seg selv, og «*wir kämpfen auf der Seite des Siegers, wenn wir uns an irgendeiner Stelle einsetzen, um Leben zu schaffen und zu erhalten*» (a. a. s. 199). Det berettigede moment i dette syn er understrekningen av mennesket som en enhet av kropp og sjel, og av Guds omsorg for hele mennesket. Jesu utdrivelse av onde ånder var et tegn på at Guds rike nå kom. Matt 12, 28. *Men* den udialektiske påstand om at helbredelse er frelse, og den like ubegrensede påstand om at enhver innsats for å bevare liv er en tjeneste for Kristus, strider direkte imot Jesu ord i Matt 7, 22 og betegner en stor fare for den grunnleggende erkjennelse at frelse er *syndenes forlatelse*. Luk 1, 77. Reaksjonen mot den «specifikt religiøse» oppfatning av frelsen er et meget risikabelt produkt av det «antagonistiske» grunnsyn. En almenreligiøs oppfatning av frelsen synes å være den uunngåelige følge. I vår åndssituasjon er det nødvendig å understreke nettopp det *spesielle* i det kristne budskap om frelse (= syndenes forlatelse). Se min art. «I hvilken forstand skal prekenen være aktuell?» TTK 1948 s. 73.

17) Karl Barth a. a. s. 50 ff.

da kan jeg sant å si forstå Karl Barth når han ønsker seg «ein Gegendosis von ehrlichem neutestamentlichem Rationalismus».[18])

Hos andre, som en ikke kan mistenke for en slik obskurantisme, kan kamp- og seiermotivet føre til en forunderlig lek med sterke ord, hvor man ikke vet hva som skal oppfattes bokstavelig og hva som bare er religiøs ornamentikk. Det har vært rettet den innvending mot Nygren at han overdriver sin tale om synden, døden, loven og vreden som objektive fordervelsesmakter.[19]) Og av og til kan man nok spørre seg selv hva meningen kan være med ordene. Døden, loven og vreden er halvt personlige makter, heter det, og de nevnes i denne egenskap stadig sammen med djevelen. Men kan man på den måte skille «vreden» fra Gud selv? Og hvordan skal da djevelen oppfattes, finnes det virkelig en personlig djevel eller finnes det ikke? Er det kanskje også her tale om en personifikasjon? I en nylig utkommet bok leser vi at døden er en «naturdemon».[20]) Bokstavelig er det åpenbart ikke å oppfatte, men hva er da bokstavelig sant? Forkynnelsen må på disse områder være ganske klar. For Luther var saken ikke tvilsom: Djevelen er en person, de onde ånders fyrste. Men døden og loven og synden «kalles» personer. Paulus «fremstiller loven som en person», sier han. Kristi felttog mot helvete, hans triumf og hans seiersfane er billedtale, fordi man ikke kan tale annerledes om disse ting enn i bilder.[21]) Gjør man ikke disse ting klare, så vil tilhørerne med atskillig grunn komme til å tenke at vi ikke mener noe av det vi sier alvorlig — det blir mytologisk gåtetale.

Det «mytologiske» i prekenen er en viktig sak. Og jeg vil her peke på en eiendommelig omstendighet, som nok fortjener overveielse.

Man kan vel si at den eneste større teologiske debatt i det siste ti-år gjelder forkynnelsen og «det mytologiske». Det er som kjent Rudolf Bultmann som begynte denne diskusjonen med sitt skrift «Neues Testament und Mythologie» (1941).[22]) Bultmanns problem er det mytologiske «Weltbild» som han finner i NT. Budskapet er i NT gitt oss i en mytologisk form, som ikke sier et moderne menneske noe. Ikke bare det en kunne kalle frelseshistoriens kulisser, med det antikke verdensbildes tre etasjer, med demoner og under, er mytologisk, men like meget Jesu soningsdød. Vår oppgave blir derfor, sier B., å foreta en «avmytologiserende interpretasjon» av kerygmaet. Den vil han ha utført helt annerledes

18) A. a. s. 51. — 19) Georg Osnes, TTK 1946 s. 211. — 20) Odd Godal: Hvorfor kirke? 1950 s. 76. — 21) W. A. 37, 63. — 22) Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch. Herausgegeben von Hans Werner Bartsch. 1948. Boken inneholder Bultmanns skrift, samt bidrag til diskusjonen av bl. a. Lohmeyer, Schniewind og Thielicke.

enn den liberale teologi, som også kjente dette problem. For den liberale teologi skrellet ganske visst bort det mytologiske, men mistet herunder selve kerygmaet, «Gottes Handeln in Christus». Denne Guds handling vil B. framfor alt beholde. Men når han så utfører sine tanker om dette, viser det seg — som påvist særlig av Thielicke — at kerygmaet blir gjort om til en eksistensialfilosofi, som B. har lært hos Heidegger. Etter B. blir det ingen plass for en historisk åpenbaring i tidligere mening, i virkeligheten bare for en «Geschehen» i møtet med Gud, som impuls til eksistensiell «Entscheidung».

Jeg nevner dette i korthet, dels for å vise hvor aktuelt «det mytologiskes» problem er, dels for å konstatere at vi igjen har fått en teologi som opererer ut fra et filosofisk apriori, som — ganske følgeriktig — kommer til å forandre og forderve det bibelske budskap i bunn og grunn.[23]) Den kristne forkynnelse er bundet til Skriften. Den reformatoriske tros to prinsipper — Skriften og sola fide — er forkynnelsens eneste. Følgelig kan man ikke gripe stort mer feil enn om man mellom Skriften og forkynnelsen plaserer et eller annet tolkningsprinsipp som skal være medium for tolkningen av skriftbudskapet. Vi finner hos B. et eksempel på dette. Men jeg vil gjerne peke på at andre tanker kan komme til å spille den samme skjebnesvangre rolle. B. forlater det «antagonistiske» motiv i NT fordi det er «mytologisk». Men på ganske andre hold ser vi derimot at nettopp et «antagonistisk» motiv later til å overta rollen som «tolkningsprinsipp». Etter min mening er det nettopp dette vi har funnet. På forunderlig vis synes det «dramatiske» motiv å ligge til rette for tidens bevissthet. Det er — som før nevnt — ikke underlig at så er tilfelle. Men det er om å gjøre for oss å passe på at ikke slike tanker får selvstendiggjøre seg og bli aprioriske i forhold til skriftordet. Som forkynnere er vi profetenes og apostlenes katekumener og elever, sier Luther, «als die wir nachsagen und predigen, was wir von den Propheten und Aposteln gehört und gelernt —».[24]) Der er vår oppgave, og bare der finner vi vår myndighet til å preke.

— — —

Vi har sett at kamp- og seiermotivet kan være et farefullt motiv i forkynnelsen. En kunne da spørre om det kanskje i det hele tatt ikke bør ha noen plass i vår preken. Det bør det imidlertid, for det er et motiv i NT. Vi har før sett at *forsoningen* er en kamp

23) Særlig Thielicke gjør sterke innvendinger gjeldende i denne retning. Cfr. også de treffende bemerkninger av Helge Brattgård i Svensk teol. kvartalskr. 1950 s. 66—68. — 24) W. A. 54, 35.

og en seier, og vi har sett *hvordan* den er det. Men også i forkynnelsen om det kristne livet hører ordet om den kjempende og seirende Kristus hjemme.

Skulle vi søke et sammenfattende uttrykk for de sannheter det her dreier seg om, så ville vi best finne det i disse ord: Den levende Jesus Kristus er hos oss, i ham har vi syndenes forlatelse, Guds kraft og Guds visdom.

Den levende Jesus Kristus. Ham er det vi skal forkynne. Vi tror på Jesus Kristus, — hva vil det si? Det spørsmålet møter vi hver gang vi skal preke. Vi har en tekst for oss hvor det blir fortalt om noe som Jesus sa og gjorde for to tusen år siden. Hvordan blir dette «historiske» levende virkelighet for meg, hva vil det si at jeg tror dette? Annerledes sagt: Hva er det jeg tror på? Tror jeg en kristelig lære som kan utledes som et resultat av det som her — i teksten — blir fortalt oss? Ja, men her er mer. Tror jeg på *virkningen* av det som teksten forteller, f. eks. på langfredag, — er det Kristi rettferdighet, hans aktive og passive lydighet, som troen skal holde seg til? Ja, men her er fremdeles mer. Troen holder seg til Jesus selv, hans person. «Så er Kristus troens gjenstand, hva sier jeg, ikke dens gjenstand, men Kristus selv er så å si nærværende i selve troen.»[25]) Dette «in ipsa fide Christus adest» må vi overveie.

Løsrevet fra sitt grunnlag i Kristus er troen ofte blitt fremstillet som en livsholdning («Glaubenstrotz») eller en livsanskuelse. Selve uttrykket sola fide blir da misforstått. Det burde hete sola fide Jesu Christi. For det er alltid ham jeg tror på, troen er i seg selv ingenting, troen er en ring av et fattig materiale og er dog en uendelig verdifull ring, fordi den griper og fatter om verdens kosteligste perle, Kristus.[26])

Denne levende Kristus, som er til stede i selve troen, han skal vi forkynne. Ikke en lære, en moral eller et livssyn har vi å forkynne, men en Frelser, vår Immanuel, Gud for oss!

I en preken på tredje søndag i faste sier Luther: Her hører vi at vår Herre Kristus driver ut en djevel. Det er skrevet til stor trøst for oss, for at vi skal lære og vite at han er en herre over djevelen og hans rike, og at den gjerning som han da begynte legemlig, den hører ikke opp, men blir alltid i kristenheten, inntil den ytterste dag.[27])

Ja, nettopp slik. *Han gjør den samme gjerning i dag.* For om han har vunnet det avgjørende slag i sin store kamp, så har likevel

25) W. A. 40, 1, 229. — 26) Bildet av ringen og edelstenen er Luthers, W. A. 40, 1, 233. — 27) W. A. 52, 183.

djevelen enda en «liten tid». Fremdeles lever mennesker under Guds vrede, enda driver demoniske makter sitt spill med dem. Det er ikke av veien — for eksempel på søndagene i faste — å forkynne noe om hva *det* innebærer.

Kristus fortsetter sin gjerning — han driver også i dag bort djevelen. Men hvordan kan han det? Fordi han er levende nær hos oss etter sitt løfte. Matt 18, 20. Annerledes uttrykt: Han fortsetter sin gjerning, og han har «etterlatt seg sine redskaper til å utføre denne gjerning», sier Luther videre i den samme prekenen — og så nevner han «den høyverdige dåp, det høyverdige sakrament, ordet og avløsningen og alt det andre, som hører til forkynnelsens embete. For med dette skal man forstyrre djevelens rike og ta menneskenes sjeler fra ham — —».

Men se, det er et synspunkt på nådemidlene som vi ikke alltid har hatt klart for oss.

Vi har hatt en gemyttlig dåpsteologi, sier Hans Asmussen.[28]) Og det kan han ha rett i! Vi kunne godt gå i lære hos reformasjonens menn. «Det skal du tenke på,» heter det i Taufbüchlein, «at det ikke er noen spøk å handle mot djevelen og ikke bare jage ham bort fra barnet, men også skaffe barnet en slik fiende på halsen for hele dets liv!» Å handle mot djevelen! Det er altså blant annet det vi gjør når vi døper. Det dreier seg med andre ord om ganske andre dystre — og dog herlige — realiteter enn vi ofte tenker på, når vi står ved døpefonten og når vi taler om dåpen.

Og nattverden «har Gud innsatt til en sikker trøst, for at du ikke skal tvile på at han har gitt sitt legeme hen for dine synder og utgytt sitt blod — —. Hvor denne tro og trøst er, der er det umulig at djevelen lenger kan bli, men han må rømme sitt herberge».[29])

I alt som står Gud imot, synden, vantroen, fortvilelsen og hva det alt sammen er, — i dette har vi ikke bare å gjøre med menneskelig skrøpelighet og treghet, men med en satanisk motstand. At Gud selv gjør bruk av både anfektelsen og djevelen selv for å fremme sine planer, er en sak for seg. Men mot denne diaboliske mostand setter den levende Herre inn.

Kanskje ser vi det aldri bedre enn når vi tenker på hva som i grunnen skjer, når Ordet tenner troen i hjertet slik at fortvilelsen og vantroen må vike. Det er en guddommelig seier som vinnes. Det er Kristi «redskaper» som er i virksomhet. Vi kommer til kort med enhver forkynnelse av troen og kristenlivet som ikke har disse sannheter i sitt midtpunkt. Det er ikke bare uvitenhet, skrøpelighet, dovenskap og menneskelig egoisme som overvinnes når et

28) Hans Asmussen: Die Lehre vom Gottesdienst, 1937, s. 288. — 29) W. A. 52, 181.

menneske vinnes for Gud og bevares for Gud, — nei, her skjer noe mer: Det vinnes en seier over den onde fiende som hadde oss i sin makt, og i hvis makt vi var *frivillig*. Efes 2, 3. For vi *var* ikke edle fanger som ble befridd, vi var forrædere, opprørere mot Gud i fiendens hær, — og ble likevel benådet av ham som beseiret oss. I sannhet: En slik Frelser «velger» man ikke, som man velger et livssyn eller en politisk «fører».

Ordet har makt til å slå ned den sataniske motstand. Det skulle vi huske når vi forkynner det. For det å forkynne er kamp, det er Kristi «redskap» i funksjon. Her handler Han selv. Prekenen retter seg ikke bare mot en uvitenhet som skal overvinnes, dette er ikke en idékamp hvor det kjempes med rasjonale argumenter som skal bryte ned motstandernes forsvarsverker idet vi logisk overbeviser ham. All ære til den logiske bevisføring, men det er ikke det som skjer her. Nei, dette er ingen idékamp, men en åndenes kamp, «våre stridsvåpen er ikke kjødelige, men mektige for Gud til å omstyrte festningsverker, idet vi omstyrter tankebygninger og enhver høyde som reiser seg mot kunnskapen om Gud». 2 Kor 10, 4 f. (Om forkynnelsen som *kamp,* se Wingren s. 52).

Når evangeliet om syndenes forlatelse i Kristus bringer lys i anfektelsen, så er det Kristus selv som kommer. Det er en seier som vinnes. Også her kan vi godt høre Luther: «Djevelen får aldri så meget styrte seg over den troende og søke å drukne ham under all verdens skrekk. Midt i alt dette fatter han mot og sier: Herr Satan! Ras ikke slik, men ta det rolig. For det finnes en som heter Kristus. Han har avskaffet loven, fordømt synden, nedbrutt helhete. Og han er for deg, Satan, en virkelig Satan!»[30]) — «Men når djevelen ikke overvinner deg, så kommer det derav at Kristi rike holder sammen like vel som djevelens rike. Når da djevelen angriper deg, så har han også angrepet ham som sitter der oppe ved Guds høyre hånd — — det kan vi trøste oss med!»[31]) Han kjemper med oss.

Den levende Kristus er oss nær i troen — han er vår forsikring om at vi har en nådig Gud. Han er det skjerm jeg kan stå under, i ly mot Guds rettferdige vrede. Det er Kristi kamp og seier hos oss i dag.

At han kjemper med oss, det leder tanken hen på et begrep som Luther-forskningen lenge har arbeidet med: Conformitas Christi.[32]) Det er tanker som ikke har vært meget fremme i forkynnelsen

30) W. A. 40, 1, 276. — 31) W. A. 52, 190. Virkelig alvor blir det ikke av fork. om Jesu seier, før fork. tør tale bibelsk om fortapelsen. — 32) Walther v. Loewenich: Luthers Theologia crucis, 1929, s. 156 ff., s. 166. Svend Lerfeldt a. a .s. 73, og der anført litteratur.

hos oss, men i den finske pietisme spiller de en stor rolle.[33]) Forkynnelsen har ellers gjort ganske meget bruk av et annet ordpar: Imitatio Christi. Vi tenker kanskje på Sheldons bok: I hans fotspor, hvor grunntanken er at den troende skal spørre seg selv: Hva ville Jesus gjøre (i mitt sted)? Den aktive etterligning og etterfølgelse av Jesus har vært et meget brukt motiv i forkynnelsen. På NT's grunn kan man ganske visst ikke sette disse tanker ut av betraktning, cfr. Joh 13, 15. Men det kan nok være at det finnes andre nytestamentlige tanker som går noe dypere, og som ikke burde glemmes, nemlig conformitas Christi. Tanken er her ikke at vi aktivt setter oss som mål å etterligne Jesus, det er meget mer tale om at Gud tar oss i sin hånd og danner oss, idet han fører oss gjennom livet slik som han førte sin sønn — gjennom kors og motgang. Her dreier det seg om den gjerning av Gud, at vi blir ved dåpen begravet med Kristus til døden (Rom 6, 4), vi korsfestes med Kristus og lever ikke lenger selv, Kristus lever i oss (Gal 2, 20). Vi får kjenne ham og kraften av hans oppstandelse, idet vi blir gjort like med ham i hans død (Fil 3, 10). Kristus skal vinne skikkelse i oss (Gal 4, 19). Kristus kommer til synderne «för att gråta med dem, lida med dem, dö med dem». Når Kristus sier: Følg meg, «vad är väl detta annat än: bliven mitt verk, förbiden daglig lärdom och vård av mig —» (Malmivaara).[34])

Det er den sannhet som Paul Gerhardt synger om i sin mektige salme «Auf, auf mein Herz mit Freuden». Her skildrer han først Kristus som står seierrik opp på påskedag «und ruft Viktoria, schwingt fröhlich hier und da sein Fähnlein als ein Held —!». Men Gerhardt fører sitt kamp- og seier-motiv videre i en skildring av at Kristus tar meg inn til seg og fører meg med seg: «Er reisset durch den Tod, durch Welt, durch Sünd, durch Not; er reisset durch die Höll, ich bin stets sein Gesell.» — Det er ikke jeg, som alene og møysommelig skal føre helliggjørelsens verk fram, jeg står i den levende Frelsers hånd, er ved troen ett med ham. Jeg står i det hele ikke alene, jeg er en kjemper i Herrens hær, en soldat i geledet. Det ligger ikke så stort trykk på min helliggjørelse, som om den var noe i og for seg selv. Men all vekt ligger på dette at jeg får være hos ham: «Wo mein Haupt durch ist gangen, da nimmt es mich auch mit.»

Hvor han har gått, tar han oss med. Vi skal huske dette synspunkt, som er så dypt forankret i NT, når vi taler om at Kristus strider for sin menighet. Her gjelder det igjen at vår forkynnelse

33) Osmo Tiililä: Karaktärsdrag hos den finska pietismen, TTK 1947 s. 133 ff. — 34) Ibid. s. 132.

om Kristi kamp og seier blir en theologia crusis, ikke en theologia gloriae.[35]) Kirkens stilling i verden er forandret, sa vi, vi synes ondskapens åndehær blir merkbar som kanskje aldri før. Men Kristus strider for oss. Dog, hvordan gjør han det? Han strider med sin munns skarpe sverd (Åp 2, 16) mot all løgn, hvor den så finnes. Hans ord står imot alle falske totalitetskrav som rettes mot menneskene. Og kanskje er det ikke av veien å huske at det uttrykket fra Åpenbaringen som vi nettopp hørte, det er rettet mot vrang lærdom og død gudsdyrkelse *innen kirken.*

Hvor han har gått, tar han oss med. Det er hans kamp og seier, som det er vår. Men Kristus gikk til den dype fornedrelse. Ordet om den kjempende og seirende Kristus er derfor intet seiersrop for den noe før tiden triumferende kirke, det er et ord om ham som fremmer sine planer som han vil, og som så ofte fremmet dem gjennom tilsynelatende nederlag. Taler vi noen gang om martyrene? I så fall, hvordan gjør vi det?

Lenge talte vi nærmest om martyriet som tankekors: Hvordan kan Gud tillate slikt? Eller vi gjorde en slags heroisme ut av det. Men slik taler ikke NT. Martyriet er ikke det verste av alt, Guds ære fremmes ved hans helliges død (Fil 1, 20). Og det er ikke heltedåd — de seirer i kraft av Lammets blod og det ord de vitnet (Åp 12, 11). Tør vi tale i den toneart? Det var vel ikke av veien om vi begynte å tenke på, og så smått og varlig å tale om, at det å bli drept for Jesu skyld er en god måte å forlate dette liv på.

— — —

Vi begynte med å stille oss foran bildet av Christus Victor, slik vi møter ham i noe av den fineste og beste kirkekunst i våre dager. Jeg ville gjerne kalle et annet bilde fram i bevisstheten til slutt. På predellaen i Stadtkirche i Wittenberg ser vi Luther, som står og preker. Fra prekestolen ser han ned på menigheten, som er samlet i kirken. Den venstre hånden holder han på den åpne Bibelen som ligger foran ham. Men med den høyre hånden peker han samtidig på Kristus på korset, som reiser seg mellom ham

35) Korset er for Luther ikke bare en bestemt gjenstand for teologien, men et *fortegn for all teologi.* Theologia crucis er ikke et bestemt kapitel av teologien, men en bestemt art av teologi, cfr. v. Loewenich a. a. s. 12. Dette vil — i vår sammenheng — si at Gud i en viss forstand fører oss, som han har ført Kristus. Det har Luther understreket bl. a. i sitt skrift «Om betraktningen av Kristi hellige lidelse», W. A. 2, 136—142: «Når ditt hjerte således er blitt stadfestet i Kristus, og du nå er blitt syndens fiende, av kjærlighet og ikke av frykt for straff, så skal for fremtiden Kristi lidelse også være et eksempel for hele ditt liv. — — Dersom legemlig eller åndelig motgang bekymrer deg, — — da si: Hvorfor skulle ikke også jeg lide en smule sorg, da dog min Herre svedet blod i hagen —.» Kristus som «eksempel» er her ikke tenkt som imititatio, men som conformitas, cfr. 2 Kor 4, 7—12.

og menigheten. Tilhørerne ser ikke på predikanten, de ser på ham, som de får malt som korsfestet for øynene sine.

Denne Christus Crucifixus, han er Christus Victor. Vi skal i kirken ikke ha noen theologia gloriae. Hva vår forkynnelse enn i det enkelte øyeblikk søker å fremstille, skal den alltid stå under det fortegn som er gitt oss i ordene: Theologia crusis. Vi kalles til å forkynne: Han som ble korsfestet, han har *seiret*! Og: Han som seiret, det er *den korsfestede*.

KIRKEBEGREPET HOS ZWINGLI OMKRING 1525[1])

Av László Terray.

At Zwinglis kirkebegrep nettopp omkring 1525 fortjener en særlig oppmerksomhet, skyldes at det omkring dette år foregikk en forandring i hele hans teologi og således også i hans kirkebegrep. Fra dette år av begynner predestinasjonstanken å virke i Zwinglis tenkning og blir karakteristisk for hele hans teologi. Under dens innflytelse utvikler seg etter hvert det dobbelte kirkebegrep som vi til slutt finner i hans to verker Fidei ratio (1530) og Expositio christianae fidei (1531): den synlige kirke, ecclesia visibilis eller sensibilis, omfatter alle som har kristennavnet, den usynlige kirke, ecclesia invisibilis eller electa, omfatter alle predestinerte. Men til 1525 er disse tanker i denne form ikke å finne hos ham. Året 1525 er altså en skillelinje mellom de to hovedperiodene i hans teologi.

Den klareste fremstilling av hans kirkebegrep i denne tid, omkring 1525, finner vi i hans Commentarius de vera et falsa religione. Den inneholder også et lengre avsnitt med titelen De ecclesia. Men jeg tar i betraktning også hans andre verker fra 1523—25.[2])

1. *De tre betydninger av ordet ecclesia.* I denne tid bruker Zwingli ordet ecclesia (Kirche, kilch) i tre betydninger.

1) Zwinglis innflytelse og betydning synes å være veldig lite i forhold til Luthers og Calvins, ikke bare i det lutherske Norden, men også i den protestantiske verden i det hele tatt. Hans tanker virker imidlertid også uten at man vet om det. Det skyldes ikke bare den Zwingli-renessansen hvis midtpunkt er det teologiske fakultet i Zürich og som i løpet av de siste 20 år har produsert en rekke avhandlinger om Zwingli og en ny utgave av Zwinglis verker, men også den innflytelsen som den berømte Zwingli-disippels, Heinrich Bullingers, bekjennelse, den såkalte Confessio Helvetica posterior den dag i dag øver i enkelte land (Frankrike, Sveits, Ungarn, sml. RGG2 I 1358) som bekjennelsesskrift i de vedkommende lands reformerte kirker. — Om de siste årtiers Zwingli-litteratur er det nylig kommet en ypperlig oversikt i Church History (juni 1950) av B. Thompson: Zwingli Study Since 1918. — 2) Jeg siterer Zwinglis verker etter utgaven i Corpus Reformatorum (forkortes til CR) bind 88—98, etter bind, side, linje. Sitatene i denne artikkel er hentet fra følgende av Zwinglis verker: Auslegung des VIII. Schlussartikels (CR 89: 55 ff.), Auslegung des XXXI. Schlussartikels (CR 89: 276 ff.), De canone missae epicheresis (CR 89: 556 ff.), Akten der II. Disputation (CR

For det første bruker han ordet om «universa multitudo Christianorum» som omfatter både troende og vantro.[3]) Han regner opp en rekke skriftsteder hvor ordet blir brukt i denne betydning. Også 1 Kor 15, 9 regner han hit: Paulus forfulgte dem som «bekjenner seg å være kristne», se Christianos confiterentur (CR 90: 744, 19), men blant dem er det jo mange mali et infideles. Denne kirke er ennå ikke uten feil, den har jo mange lemmer som på en hyklerisk måte bærer Kristi navn.[4]) Men Kristus vil rense den for synd.[5])

For det andre bruker Zwingli ordet om «die gemeind der gleubigen». Den hører til Kristus, det er om denne Kristus sier: *min* kirke. Den er «die gantzen gemeinsame aller dero, die in einem glouben uff den herren Jhesum Christum erbuwen und ggründt sind» (CR 89: 56, 18). Den er spredt over hele jorden.[6]) Den er knyttet til Kristus og derfor er den uten synd. Det er den selvfølgelig ikke av sin egen kraft. Dersom vi sier at vi ikke har synd, da dårer vi oss selv, — siterer Zwingli Johannes' første brev. Den er uten synd «Christi beneficio». Det foregår imidlertid også en virkelig forandring.[7]) Før vandret kirken i synder, nå passer den på at den ikke faller tilbake i synden.[8])

For det tredje bruker Zwingli ordet om «peculiares ecclesiae». Enkeltmenigheten, «die Kilchhöre» er et lem av Kristi sanne kirke.[9]) De helliges samfunn kan jo ikke komme sammen her på jorden, derfor utøver den sine funksjoner gjennom de enkelte menigheter: de forvalter nøkkelmakten, dømmer i tukt- og lærespørsmål og kommer sammen til gudstjeneste.[10])

2. *Evangeliske elementer i kirkebegrepet.* Zwinglis syn på kirken viser avgjort evangeliske drag. Hovedvekten ligger på kirkens forbindelse med Kristus. Kirken er «uff Christum gebuwen» (CR 89: 682, 6), han har gitt seg for den, vasket den med sitt blod (CR 90: 756, 6). Det er ganske eiendommelig bare å bla gjennom hans «Commentarius» og oppdage at det er nettopp i avsnittet «de ecclesia» at navnet Christus oftest er å finne. Allerede en slik ytre

89: 671 ff.), alle fra 1523. Der Hirt (CR 90: 5 ff.) fra 1524. De vera et falsa religione commentarius (CR 90: 628 ff.) fra 1525.

3) . . . ecclesiam tam ex fidelibus quam ex infidelibus congestam. CR 90: 745, 3. — 4) Se Christo nomine falso venditant CR 90: 756, 1. — 5) Connivere alienum a Christo non est (sc. nevorum) CR 90: 745, 1. — 6) Frag: Wo ist die kilch? Antwurt: Durch das gantz erdrich hin. CR 89: 57, 33. — 7) Cum igitur dei filius nos a peccati morte liberavit, ac nos id firmiter credimus, fieri non potest, ut non admirabli metamorphosi in alios homines transfiguremur. CR 90: 747, 12. — 8) Omne studium huc vocant, ne in peccatum . . . relabantur. CR 90: 747, 28. — 9) Ecclesia peculiaris . . . membrum ecclesiae Christi est CR 90: 756, 31. — 10) Harum itaque est . . . imprudenter diliquentem abiicere et resipiscentem ac ad regulam Christi sese componentem rursum in gratiam et communionem admittere. CR 90: 751, 19. Verbum quod in concione personat et aures percellit, iudicant. CR 90: 752, 20.

ting kan vise oss at Zwingli representerer et *kristosentrisk* kirkebegrep.

Det er i denne sammenheng at også *troen* får en sterk betoning som tegn på at noen hører til kirken. Det er ikke gjennom ytre tegn, særlig ikke gjennom deltagelse i sakramentene at kirkens lemmer er knyttet til Kristus, men gjennom troen.[11]) Og troen hos Zwingli er alltid tro i evangelisk mening: tillit til Kristus.[12]) Senere, i sin Amica exegesis (1527), har han til og med bebreidet Luther at Luthers tro er bare forsantholden, hans egen tro derimot er fiducia.[13])

Mot katolisismens hierarkiske oppfatning av kirken betoner Zwingli ofte at kirken er et *samfunn* av de hellige eller troende. Kirken er ikke der, hvor biskoper kommer sammen[14]) (selv om de var hellige, fromme; i virkeligheten er de jo fures et latrones, CR 90: 748, 25), men den er «das gantz glöubig volck» (CR 90: 47, 18). I dette samfunn har alle fått nøkkelmakten[15]) som ikke er noe annet enn evangeliets tjeneste.[16]) Denne communio sanctorum eller fidelium er spredt over hele jorden, bare Gud kjenner den.

Kirken er der å finne, hvor man holder av *Guds ord*, ubi verbo dei haeretur (CR 90: 750, 23). Pavekirken er ikke den sanne kirke, fordi den stoler på sitt eget ord, suo verbo nititur (CR 90: 747, 36). Kirken trenger alltid Guds ord, verbo semper opus habet (CR 90: 756, 28) og hvis den hører det, da kan kirken ikke ta feil, errare non potest (CR 90: 749, 3), da bedømmer den presten og dens forkynnelse, pastorem et verbum eius iudicat (CR 90: 756, 23).

De her nevnte elementer gir Zwinglis kirkebegrep et sterkt evangelisk drag. Han fordyper, inderliggjør kirkebegrepet, ikke bare i forhold til den middelalderlige katolisismes sekulariserte oppfatning av kirken, men også i forhold til middelalderens opposisjonsbevegelser.

3. *Spiritualistiske elementer i kirkebegrepet.* Inderliggjørelsen av kirkebegrepet hos Zwingli henger selvfølgelig sammen med hans bevisste opposisjon mot katolisismen. Men her går Zwingli for langt. Han tviler på at kirken som omfatter både troende og vantro, er en kirke i det hele tatt,[17]) det er bare det andre «genus ecclesiae» det er tale om i Symbolum, — og selv denne sanne kirke

11) qui illibata fide Christo hereant. CR 89: 571, 7. — 12) quotquot se Christi sanguine redemptos ac ei velut speciosam sponsam copulatos inconcusse credunt. CR 90: 745, 28. — 13) Sml. W. Köhlers innledning til Amica exegesis. CR 92: 554, — og lærebøkene om Zwinglis trosbegrep. — 14) Sprichstu: Sy sind aber ecclesia representativa. Antwurt: Von dero weisst die heilig gschrifft nüts. CR 89: 58, 4. — 15) . . . so hat er ouch allen gleubigen und lerenden die schlüssel gegeben. CR 89: 379, 22. — 16) quisque videat eas (sc. claves) aliud non esse quam euangelii administrationem. CR 90: 740, 2. — 17) non est sponsa Christi neque de ista fit mentio in Symbolo. CR 90: 756, 2.

kommer i fare for at den blir bare en åndelig størrelse eller et esjatologisk samfunn.

Da han i sin Commentarius regner oppe alle de tegn som *ikke* garanterer at noen hører til kirken (CR 90: 744), ville en vente at han nevner noen positive tegn på kirken. Det hender imidlertid ikke. At han ikke nevner dåpen eller nattverden, er forståelig nok på grunn av opposisjonen mot katolisismen. Akkurat det nevnte avsnitt er ordrett overtatt fra et tidligere skrift av ham, som var et debattinnlegg mot katolikken Hieronymus Emser (Adversus Hieronymum Emserum antibolon, CR 90: 241 ff.). Men han nevner ikke noe annet tegn heller.

Vi møter nok, og nettopp i denne forbindelse, den reformatoriske tanken, at det er ordet som oppretter kirken.[18]) Men det er ikke slik å forstå at det forkynte ord er en konstituerende faktor for kirken. Etter Zwinglis mening kan nemlig det forkynte ord ikke virke tro. Hvis nemlig troen kunne bli til ved det forkynte ord — det «ytre» ord, verbum externum, som Zwingli kaller det —, da ville alle bli troende som hører på det.[19]) Men «*troen blir ikke til ved det ytre ord*»,[20]) men ved en indre opplysning, ved det «indre» ord, eller «troens ord»[21]) som Zwingli sier. Disse to, det ytre og det indre ord, er ikke identiske.[22])

I kirkens og ordets forbindelse er altså det viktige ikke det at ordet blir forkynt, men det at det indre ord virker tro. Først hvis dette skjer, kan vi si at ordet oppretter kirken.

Grunnen til denne Zwinglis mening er hans spiritualistiske oppfatning om ånden. Senere, i nattverdsstriden, utvikler denne oppfatning seg helt og kan karakteriseres med den kjente setning: dux aut vehiculum spiritui sancto non est necessarius. Her, omkring 1525, finner vi allerede begynnelsen til den: forat ånden skal virke tro, trenges ikke ordets forkynnelse. Den himmelske far preker ved det indre ord i våre hjerter og gjør oss troende,[23]) det er bare en eiendommelig beslutning av Gud, at han likevel befaler å forkynne ordet![24])

18) verbum . . dei . . ecclesiam constituit. CR 90: 750, 1. I Leo Jud's tyske oversettelse fra 1526: machet und vfrichtet. — 19) si enim eo verbo quod auditur et legitur, fideles redderemur, omnes plane essemus fideles. CR 90: 752, 12. — 20) . . (tametsi) *fides non sit ex verbo externo* (uth. her). CR 90: 752, 24. — 21) internum verbum. CR 90: 752, 19. verbum dei, quod in mentibus fidelium scriptum est. CR 90: 756, 30. verbo fidei quod intus per spiritum doctum est in animis fidelium. CR 90: 755, 32. — 22) quod auditur, non est ipsum verbum quo credimus. CR 90: 752, 11. — 23) eo verbo quod coelestis pater in cordibus nostris preadicat . . fideles reddimur. CR 90: 752,17. Senere uteblir også det indre ord: a trahente patre est ut Christo fidamus, non a verbo etiam interno. (Amica exegesis CR 92: 583, sit. hos Erich Seeberg: Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther, s. 50.) — 24) . . (iudicatur) exterius verbum. Quod et ipsum deus in medium adferri ordinavit, tametsi fides non sit ex verbo externo. CR 90: 752, 23.

Det er i høyeste grad farlige elementer som trenger så inn i Zwinglis kirkebegrep. Hvis troen mister sin forbindelse med det forkynte ord, da er det fare for spiritualisme. Zwingli selv faller jo ikke i spiritualisme, han mener jo ikke at det kan oppstå åndsvirkninger av hvilken som helst slag. Han mener nok at innholdet av det «indre ord» er det samme som innholdet av det forkynte ord, nemlig evangeliet, — selv om de to ikke er identiske. Men for hans kirkebegrep resulterer denne hans spiritualistiske oppfatning av ordet i, at den sanne kirke, communio sanctorum, i virkeligheten opphører å være en communio, et samfunn. Det finnes ikke noe objektivt tegn for kirken, medlemmene kan jo bare vite om seg selv, om de hører til den sanne kirke,[25]) men ikke om andre. På den måten blir den sanne kirke bare en åndelig størrelse.[26])

Zwinglis spiritualistiske tanker gir også hans oppfatning av det alminnelige prestedømme et eget preg. At alle har nøkkelmakten og er evangeliets tjenere (se ovenfor), er helt igjennom evangeliske tanker. Men Luthers begrunnelse, nemlig at det er *dåpen, evangeliet og troen* som gjør alle kristne til prester — slik som det kommer til uttrykk i hans «An den christlichen Adel . .» — mangler hos Zwingli. Det spørs om det her ikke foreligger en bevisst opposisjon mot Luther. Zwingli har jo lest dette Luthers skrift. Begrunnelsen hos Zwingli er at de som er *åndelige*, dømmer alt: qui spiritualis est, omnia iudicat (CR 90: 752, 9). Et forsøk altså på å komme til de samme resultater angående det alminnelige prestedømme hos Zwingli (A. Farner[27])) som Holl er kommet til hos Luther (Ges. Aufsätze I, 318 ff.), er i seg selv dømt til å mislykkes. Enten forkorter man Luthers oppfatning, eller så gjenstår det selvfølgelig den mulighet at man på reformert vis betrakter Luthers betoning av dåpen som en rest fra middelalderen. Tanken er ikke uttalt, men kan leses mellom linjene hos A. Farner.

At Zwingli selv ikke faller i åpen spiritualisme, blir forhindret også av hans skriftprinsipp. Han kan bruke Skriftens autoritet som våpen nettopp mot svermerne. Men også hans skriftprinsipp viser ikke-evangeliske, nemlig loviske drag. Hvis altså Zwinglis skriftprinsipp blir gjort til utgangspunkt for behandlingen av hans kirkebegrep (f. eks. Th. Délinotte: Ecclésiologie de Zwingle, Cahors, 1899), så er det ikke uten grunn.

25) hanc rem solae piae mentes norunt . . . Experientia est, nam pii omnes eam experti sunt. CR 90: 750, 4. — 26) Denne tanke henger uten tvil sammen også med den, at det som er synlig, i seg selv ikke kan være troens gjenstand, ifølge Zwingli. Om denne tankens betydning for Zwinglis nattverdlære se E. Seeberg: Der Gegensatz . . . s. 53 ff. — 27) Adolf Farner: Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli. Tübingen 1930. Forfatteren er ikke å forveksle med Zwingli-forskeren Oscar Farner, se nedenfor anm. 35.

Allerede ved begynnelsen blir det imidlertid åpenbart, at det er loviskheten i Zwinglis skriftprinsipp som byr på et utgangspunkt.[28])

4. *Blandingen av de evangeliske og spiritualistiske elementer: splittelsen i kirkebegrepet.* Den sanne kirke er bare en åndelig størrelse, men ved siden av den eksisterer en kirke som omfatter både troende og vantro og dessuten enkelte menigheter som i høyeste grad er begripelige og iakttagelige. Hva er da forbindelsen mellom disse tre «genera ecclesiae»? Mener Zwingli at de er skilte fra hverandre, eller tenker han noen sammenheng mellom dem, eller betrakter han dem som en enhet?

De enkelte menigheter blir, eiendommelig nok, uten videre innordnet i den sanne kirke. Denne innordning skjer først i hans Commentarius. I hans tidligere skrifter taler han bare om den sanne kirke og om enkeltmenighetene. Den kirke som omfatter både troende og vantro, nevner han ikke engang, den dukker først opp i Commentarius. Vi finner den også i hans senere skrifter. Der er det i denne kirken at enkeltmenighetene blir innordnet. Her, i 1525, er det derimot åpenbart, at enkeltmenighetene blir innordnet i den sanne kirke.[29]) De enkelte menigheter er Kristi brud, sier Zwingli (CR 90: 751, 11), lemmer i ecclesia Christi (CR 90: 756, 31).

Det var nærliggende å tro at det etter Zwinglis mening kanskje i hver enkeltmenighet er et visst antall troende. Disse kunne da høre til den sanne kirke; kriteriet for å høre til den er jo å tro på Kristus. Det kunne være grunnen til at Zwingli oppfatter de enkelte menigheter som deler av den sanne kirke. Men det er ikke tilfellet. Zwingli regner ikke med noen slag «menighetskjerne» som kunne være en del av den sanne kirke, mens menigheten som helhet skulle høre til den kirken som omfatter både troende og vantro. Zwingli regner den enkelte menighet *som helhet* til ecclesia Christi. Han overgir til og med myndigheten til å dømme i tukt- og læresporsmål til den enkelte menighet som helhet og ikke til visse personer eller instanser innenfor den (CR 90: 753, 30). Begrunnelsen er at den enkelte menighet er en del av den sanne kirke.

Dette synes å være allerede et skritt til problemets løsning. På den måten blir det jo allerede en slags forbindelse mellom de to genera ecclesiae. Slik blir det i hvert fall oppfattet for eksempel

28) Zwingli begynte sin reformatoriske virksomhet «pour édifier une église *qui fut en harmonie avec la parole de Dieu*» (uth. her). Délinotte, s. 7. Om loviskheten i Zwinglis skriftprinsipp i alminnelighet sml. Seeberg: Dogmengeschichte IV, 1. s. 435 ff. — 29) Mot A. Farner, som mener å finne utgangspunktet til den senere utvikling allerede i Commentarius (Staat und Kirche, s. 7).